Regatul Interior
Prefață la ediția în limba engleză
Prefață la ediția în limba engleză
1. CIUDAT ȘI TOTUȘI APROAPE: DRUMUL MEU CĂTRE BISERICA ORTODOXĂ
2. „VENIȚI ÎN PACE”: MISTERUL MORȚII ȘI AL ÎNVIERII
3. EXPERIENȚA ORTODOXĂ A POCĂINȚEI
4. TEOLOGIA RUGĂCIUNII
5. SEMNIFICAȚIA SURPRIZEI
6. ROAGĂ-TE NEÎNCETAT: IDEALUL RUGĂCIUNII CONTINUE ÎN MONAȘTISMUL ORIENTAL
7. TĂCEREA ȘI RUGĂCIUNEA: SEMNIFICAȚIA ISHIEI
8. SĂMÂNA BISERICII: MARTIRIUL CA CHEMARE UNIVERSALĂ
9. PĂRINTE SPIRITUAL ÎN ORTODOXIE
10. NEBUNUL CA PROFET ȘI APOSTOL
11. TIMPUL: O ÎNCHISOARE SAU O CALE SPRE LIBERTATE?
12. ÎNDRĂZNĂZNIM SĂ NĂSPĂRĂM ÎN MÂNTUIREA TUTUROR? Origen, Sfântul Grigore de Nyssa și Isaac Sirul
Viktor Malakhov. Lecțiile episcopului Calist

## Prefață la ediția în limba engleză

### Callist (Ware), Episcop de Dioclea

Callist (Ware), Episcop de Dioclea

Episcopul Callistus Ware (născut în 1934) predă la Universitatea Oxford și conduce parohia ortodoxă a Patriarhiei de Constantinopol de acolo.

Cartea „Împărăția interioară”, care deschide colecția de șase volume de lucrări ale Episcopului Kallistos (Ware), conține articole care prezintă fundamentele învățăturii ortodoxe despre Dumnezeu și om într-un mod fascinant și profund. Combinația dintre imparțialitatea academică și experiența autentică de rugăciune și deschiderea către contradicțiile și căutările lumii moderne îi permite Episcopului Kallistos să vorbească despre cele mai complexe subiecte teologice în categorii care sunt înțelese nu numai de o persoană a Bisericii, ci și de orice persoană care caută adevărul. Cititorului i se prezintă întreaga diversitate a vieții interioare a Bisericii - Părinții ei, sfinții, martirii, asceții, sfinții nebuni - un lanț care nu se închide „undeva acolo în istorie”, ci leagă, după cum spune Episcopul Kallistos, timpul și veșnicia, viața prezentă cu „viața veacului viitor”. Pentru autorul cărții Împărăția interioară, viața spirituală se manifestă în creativitatea umană în diversele sale forme și, prin urmare, printre cei care pun întrebarea și interlocutorii Domnului, alături de Sfinții Grigorie de Nyssa, Serafim de Sarov și Siluan de Athos, se numără Clive Lewis, Thomas Eliot și Fiodor Dostoievski. Tema centrală a acestei cărți, care leagă texte diferite ca și conținut și gen, poate fi definită cel mai precis în cuvintele Sfântului Isaac Sirul, iubit de Domnul Calist: „Ce este o inimă milostivă? Aprinderea inimii omului pentru fiecare făptură…”

Prefață la ediția în limba engleză

„Intră cu bucurie în chilia ta lăuntrică și vei vedea chilia cerească… Scara care duce la Împărăție este în tine, ascunsă în sufletul tău. Fugi de păcat, cufundă-te în tine însuți – și vei găsi acolo treptele care duc la „Intră cu bucurie în chilia ta lăuntrică și vei vedea chilia cerească… Scara care duce la Împărăție este în tine, ascunsă în sufletul tău. Fugi de păcat, cufundă-te în tine însuți – și vei găsi acolo treptele care duc la Ceruri[ [1] ]".

Așa a scris Sfântul Isaac Sirul. El voia să ne facă să credem: în fiecare dintre noi există o comoară ascunsă, o comoară secretă, o Împărăție interioară, de neînțeles în bogăția și profunzimea sa. Un loc al uimirii și bucuriei, un loc al gloriei, un loc al întâlnirii și al dialogului. Trebuie doar să ne „scufundăm" – și veșnicia ascunsă în inimă este dezvăluită. Scara lui Iacov începe acolo unde stau eu; porțile paradisului sunt peste tot. Împărăția interioară, prezentă în mine aici și acum, este în același timp Împărăția veacului viitor; așa cum scrie Sfântul Filoteu Sinaitul, una și aceeași cale duce la ambele în același timp[ [2] ]».

Articolele incluse în această carte au fost scrise de-a lungul a 30 de ani. Sunt destinate unor cititori foarte diferiți, dar toate sunt, într-un fel sau altul, legate de tema Împărăției interioare. În ele, reflectez asupra pocăinței sau „schimbării minții" cu care începe drumul spre sine (capitolul 3), asupra uimirii și a tăcerii care umple rugăciunea în măsură.

Primul articol, o reflecție asupra drumului meu către Ortodoxie, este oarecum în afara tonului general al cărții. Îmi amintesc în primul rând cum am fost primit în Biserică, dar, în timp, aș dori să scriu despre propria mea experiență ca laic, preot și episcop ortodox.

Deși articolele incluse în colecție au fost publicate anterior, aproape toate au fost modificate substanțial și, pe alocuri, completate semnificativ.

Îmi face mare plăcere să-mi exprim sincera recunoștință tuturor celor care m-au ajutat în pregătirea acestei cărți. Sora Nonna (Verna Harrison) a pregătit cu atenție textul pentru publicare, iar comentariile ei perspicace mi-au permis să corectez și să clarific câteva puncte importante. A fost întotdeauna o plăcere să lucrez cu St. Vladimir's Seminary Press și îi mulțumesc din nou și din nou lui Ted Basil pentru sprijinul său neclintit și celor două asistente ale sale, Amber Schley Hooks și Charlotte Rodziewicz, pentru răbdarea și meticulozitatea lor.

## 1. CIUDAT ȘI TOTUȘI APROAPE: DRUMUL MEU CĂTRE BISERICA ORTODOXĂ

Cerul și pământul s-au unit astăzi.

(Sticheră despre litie din Marele Compliniu al Nașterii lui Hristos)

O, ciudată Biserică Ortodoxă!

(Pr. Lev Gillet)

Cerul și pământul s-au unit astăzi.

(Sticheră despre litie din Marele Compliniu al Nașterii lui Hristos)

O, ciudată Biserică Ortodoxă!

(Pr. Lev Gillet)

Absență și prezență

Îmi amintesc bine cum a început călătoria mea în Ortodoxie. S-a întâmplat când aveam șaptesprezece ani, destul de neașteptat, într-o sâmbătă de vară din 1952. Mergeam pe Buckingham Palace Road, nu departe de stația de metrou Victoria (în centrul Londrei), pe lângă o biserică gotică mare și dărăpănată din secolul al XIX-lea, pe care nu o observasem până atunci. Nu existau semne de identificare pe ea (conexiunile sociale au fost întotdeauna un punct slab al Ortodoxiei în Occident!), cu excepția cazului în care socoteam o placă de alamă pe care scria: „Biserica Rusă".

Când am intrat în Biserica Sfântul Filip, așa cum se numea Biserica, în primul moment mi s-a părut că era complet goală. Afară, pe stradă, soarele strălucea puternic, dar înăuntru era răcoare și întuneric, ca o peșteră. Când ochii mei s-au obișnuit cu semiîntunericul, primul lucru pe care l-am observat a fost tocmai absența - nici bănci, nici scaune aranjate în rânduri ordonate, doar o podea goală și netedă.

Curând am văzut că biserica nu era complet goală. În navele centrală și laterală stăteau câțiva enoriași, majoritatea în vârstă. Pe pereți atârnau icoane, cu lămpi care pâlpâiau slab în fața lor, iar pe partea de est ardeau lumânări în fața iconostasului. Corul cânta, deși nu se vedea. După un timp, un diacon a ieșit din altar și a umblat prin biserică; tămâia icoanele și oamenii. Am observat că veșmintele lui erau vechi și uzate.

Și dintr-o dată, prima impresie de absență a fost înlocuită de un sentiment izbitor de prezență. Am simțit că biserica nu era deloc goală, ci mai degrabă că eram înconjurat din toate părțile de nenumărați închinători. Mi-am dat seama intuitiv că noi, congregația vizibilă, făceam parte dintr-un întreg mult mai mare și că atunci când ne rugam participam la o acțiune care transcendea cu mult rugăciunile noastre - o celebrare universală, atotcuprinzătoare, în care timpul și eternitatea, lumea de jos și lumea de sus, erau unite.

Ani mai târziu, cu un sentiment de bucurie și recunoaștere, am citit în „Povestea anilor trecuți" povestea convertirii Sfântului Vladimir. Întorcându-se la Kiev, ambasadorii ruși i-au povestit prințului despre Liturghia Sfântă la care participaseră la Constantinopol: „Și nu știm dacă am fost în cer sau pe pământ: căci nu există o astfel de frumusețe pe pământ și nu putem ști; știm doar că Dumnezeu rămâne cu oamenii... Nu putem uita acea

frumusețe” [  [3] ]. În mod uimitor, am simțit exact la fel la priveghiul de toată noaptea din Biserica Sfântul Filip de pe Buckingham Palace Road. Desigur, decorul interior nu era la fel de magnific ca în Bizanțul secolului al X-lea, dar, la fel ca ambasadorii prințului Vladimir, m-am întâlnit și eu cu „cerul pe pământ”, am simțit și eu ca și cum aș fi stat la o Liturghie cerească și aș fi contemplat îngeri, sfinți și frumusețea necreată a Împărăției lui Dumnezeu. „Acum puterile cerești slujesc împreună cu noi în mod nevăzut...” (Liturghia Darurilor Înaintesfințite).

Am părăsit biserica înainte de terminarea slujbei. Două lucruri m-au frapat cel mai mult. În primul rând, era imposibil să-mi dau seama de cât timp fusesem în biserică, douăzeci de minute sau două ore: timpul nu avea nicio semnificație acolo. În al doilea rând, în momentul în care am pășit pe trotuar, vuietul orașului m-a cuprins ca un val imens. Probabil că trecea prin pereții bisericii, dar înăuntru nu l-am observat; acolo mă aflam într-o lume în care timpul și zgomotul traficului nu aveau nicio semnificație, o lume mai reală – aș spune mai tangibilă – decât Londra secolului al XX-lea în care mă întorsesem brusc.

La acea priveghie au slujit în slavă bisericească, așa că mintea mea nu a înțeles niciun cuvânt. Și totuși, când am ieșit din biserică, mi-am spus cu deplină convingere: „De aici vin; m-am întors acasă.” Se întâmplă (și nu-i așa ciudat?) că, chiar înainte de a cunoaște o persoană, un loc sau un lucru, suntem deja siguri: aceasta este persoana pe care o voi iubi; aici trebuie să merg; acesta este subiectul căruia trebuie să-mi dedic viața studiului. Din momentul în care m-am trezit la o slujbă în Biserica Sf. Filip de pe Buckingham Palace Road, mi-a fost clar: locul meu era în Biserica Ortodoxă. (Din păcate, această biserică nu mai există: a fost demolată la patru ani după evenimentul descris.)

Mă bucur că prima mea întâlnire cu Ortodoxia nu a avut loc prin cărți sau prin cunoștințe cu ortodocși, ci la o slujbă bisericească. Biserica, conform înțelegerii ortodoxe, este în primul rând o comunitate liturgică a cărei adevărată natură se exprimă în invocația și glorificarea pline de rugăciune. Cel mai important lucru în ea este slujba bisericească, și abia apoi învățătura și disciplina bisericească. Am avut norocul să descopăr Biserica Ortodoxă, participând pentru prima dată în viața mea la rugăciunea ei comună. Am întâlnit Ortodoxia nu ca pe o învățătură sau o ideologie abstractă, ci ca pe o realitate tangibilă, unică, a stării înaintea lui Dumnezeu.

„În asta am crezut dintotdeauna...”

Îmi este clar acum că în acea zi de vară din 1952, sufletul meu era gata să îmbrățișeze Ortodoxia. Dar era cam șase ani mai târziu. În Anglia anilor 1950, dorința de a deveni membru al Bisericii Ortodoxe părea prea excentrică, iar majoritatea prietenilor mei englezi au încercat să mă descurajeze. „Vei rămâne mereu un străin”, au obiectat ei. „Dumnezeu a aranjat așa încât te-ai născut în cultura occidentală, așa că de ce să fugi de dificultățile și problemele moștenirii tale istorice?” Cultul ortodox poate fi minunat, dar nu există oare, mă întrebau ei, o tristă discordie între principiu și practică? Sau idealizam Ortodoxia sau eram prea emoționat în privința ei? Căutam o pace și o siguranță pe care nimeni nu ni le promisese pe pământ?

Ceea ce a fost și mai neașteptat, însă, a fost că majoritatea ortodocșilor la care am apelat pentru sfaturi nu mi-au susținut prea mult intențiile. Mi-au vorbit sincer și direct – și pentru asta sunt încă recunoscător – despre deficiențele istorice ale Bisericii Ortodoxe și despre dificultățile specifice ale relațiilor sale cu Occidentul. În ortodoxia reală, m-au avertizat, există multe lucruri prea departe de „raiul pe pământ”! Când l-am abordat pe episcopul vicar al Catedralei Ortodoxe Grecești din Londra, Iakovos (Virvos) din Apamea, acesta a avut o conversație lungă și binevoitoare cu mine, dar m-a sfătuit să rămân în sânul Bisericii Anglicane, în care fusesem crescut. Un preot rus din Paris mi-a dat același sfat.

Atunci m-a frapat. Când am început să citesc despre Biserica Ortodoxă, am descoperit aproape imediat că aceasta nu se considera una dintre multele „denominații” posibile, ci adevărata Biserică a lui Hristos pe pământ. Totuși, părea că ortodocșii înșiși îmi spuneau: „Da, într-adevăr, Ortodoxia este singura Biserică adevărată, dar nu ai niciun motiv să te alături ei. Este pentru popoarele din est - greci, ruși și alții.” Participarea la adevărul mântuitor era direct dependentă de accidentele nașterii și geografiei.

Acum înțeleg mai bine de ce Episcopul Jacob mi-a vorbit în felul acesta. Acum patruzeci sau cincizeci de ani, mulți ortodocși, la fel ca mulți anglicani, sperau sincer că Biserica Anglicană va găsi o cale spre unitate cu Ortodoxia. Prin urmare, convertirea anglicanilor individuali la Biserica Ortodoxă nu era încurajată; se considera mai bine ca un anglican să rămână în Biserica sa și, ca un fel de „ferment anglicano-ortodox”, să promoveze unitatea din interior.

Mă tem că speranțele pentru o astfel de unificare nu s-au împlinit niciodată. Totuși, nu trebuie să uităm că în prima jumătate a secolului al XX-lea, „Înalta Biserică” moderată din anglicanism (aceasta se bazează pe Sinoadele Ecumenice și pe învățătura Părinților) era mult mai puternică decât astăzi, în timp ce aripa extremă „liberală”, cu relativismul său doctrinar și moral, a rămas în umbră, deși era deja imposibil să nu o observi. În orice caz, episcopul Iacob nu era singurul care spera că „Înalta Biserică” va deveni în cele din urmă nucleul unei ortodoxii occidentale emergente în mod natural.

Episcopul a fost ghidat și de considerații pastorale. Pe atunci, slujbele în limba engleză nu se oficiau în parohiile grecești, iar puțini preoți știau altă limbă decât greaca. Neputând să aibă grijă pe deplin de englez, nu a vrut să-l primească sub omoforul său, ceea ce s-a dovedit a avea perfectă dreptate, deoarece a accepta un convertit și a nu avea grijă de el în niciun alt fel ar fi fost o iresponsabilitate de neiertat din partea unui preot. (Deși îmi amintesc multe cazuri în care s-a întâmplat exact asta.) Convertitul trebuie introdus într-o comunitate vie; nu poate fi aruncat în apele adânci ale Ortodoxiei și pus la alegere între a se împletici sau a se îneca.

În plus, după cum cred acum, episcopul Iacob mă testa. Văzându-mi zelul, voia să cântăresc cu atenție toate argumentele în favoarea deciziei contrare. Știa: dacă intenția mea era serioasă, cu siguranță mă voi întoarce la ea. Și așa s-a și întâmplat.

Între timp, nu cu mult înainte de vizita mea la Episcopul Iacob, începusem treptat să cunosc ortodocși. La scurt timp după acea primă slujbă memorabilă în „Biserica Rusă” din Londra, am devenit student la Oxford. În primii patru ani, am studiat clasicii - autori greci și latini antici - și puțină filozofie modernă. Apoi am mai rămas doi ani pentru a studia teologia. (Întâmplarea a făcut ca nu studiasem niciodată la un colegiu teologic anglican și nici nu slujisem în Biserica Anglicană.) La Oxford, am avut ocazia să întâlnesc ortodocși față în față. În special, l-am întâlnit pe Nikolai Zernov, care ne-a învățat cultura ortodoxă. Și astăzi, îmi amintesc cu mare plăcere cât de călduros și generos i-au primit Nikolai și Militsa Zernov numeroșii lor oaspeți și atmosfera veselă și relaxată care domnea în casa lor. Acolo l-am întâlnit pe părintele (mai târziu arhiepiscop) Vasili Krivoșein, care slujea atunci într-o mică biserică din Oxford și pregătea ediția sa clasică a „Cuvintele” Sfântului Simeon Noul Teolog. O lume nouă mi s-a deschis când am auzit pentru prima dată de la el cum descrie Sfântul Simeon viziunile sale despre Lumina Divină necreată; treptat am început să realizez cât de important este locul pe care îl ocupă taina Schimbării la Față a lui Hristos în teologia ortodoxă.

În timp ce eram la Oxford, sub influența prietenului meu apropiat de școală, Donald Allchin, m-am implicat activ în Frăția St Albans și St Sergius, care avea scopul de a promova unirea Bisericilor Anglicane și Ortodoxe. Conferința de vară a Frăției a avut o influență decisivă asupra mea. Aici i-am auzit pe anglicanii Arhiepiscopul Michael Ramsey, Părintele Dervas Chitty și Profesorul H. A. Hodges vorbind despre cum tradiția ortodoxă a păstrat acea plenitudine cuprinzătoare a Tradiției Creștine care lipsea atât de mult în Biserica Anglicană și despre care noi, Frăția, am fost, prin urmare, chemați să-i ajutăm pe frații noștri englezi să descopere Ortodoxia.

Entuziasmul lor mi-a fost transmis, dar ceva tot nu mă satisfăcea. Îmi doream să particip pe deplin, concret, la viața Bisericii. Cu cât învățam mai multe despre Ortodoxie, cu atât îmi dădeam seama: asta căutasem și în asta crezusem dintotdeauna, în adâncul sufletului meu. Nu consideram Ortodoxia demodată, străină sau exotică. Pentru mine, nu era nimic mai mult decât simplul creștinism.

Biserica este una

Cunoașterea mea cu Ortodoxia a început, în principal, cu o întâlnire cu tradiția ortodoxă rusă. Am citit literalmente dintr-o suflare „Comoara spiritualității rusești” de G. P. Fedotov și „Cu pelerinii ruși la Ierusalim” de Stephen Graham. Am fost imediat captivat de Sfântul Serafim de Sarov, despre care am aflat din povestirea nu în întregime plauzibilă, dar fără îndoială emoționantă a Juliei de Beausobre „Foc în zăpadă”. Totuși, în ceea ce privește teologia, piatra de hotar decisivă pe calea mea a fost un scurt eseu de Alexei Khomyakov „Biserica este una”. În esență, el a descris aceeași comuniune a sfinților pe care am experimentat-o stând în picioare la priveghiul de toată noaptea în „biserica rusă” din Londra:

„Biserica este una, în ciuda diviziunii sale vizibile pentru o persoană care încă trăiește pe pământ. (…) Cei care trăiesc pe pământ, cei care și-au încheiat calea pământească, cei care nu au fost creați pentru calea pământească (ca îngerii), cei care nu și-au început încă

calea pământească (generațiile viitoare), sunt toți uniți într-o singură Biserică - într-un singur har al lui Dumnezeu. (…) Biserica vizibilă, sau pământească, trăiește în comuniune și unitate perfectă cu întregul trup al Bisericii, al cărei cap este Hristos. (…) Biserica trăiește chiar și pe pământ nu o viață pământească, omenească, ci o viață divină și plină de har. (…) Căci este un singur Dumnezeu și o singură Biserică…"[ [4] ]

Mai târziu, când m-am familiarizat mai profund cu teologia ortodoxă, am văzut limitele eclesiologiei slavofile a lui Homiakov, dar la vremea respectivă am găsit în el exact ceea ce aveam nevoie. De asemenea, m-a ajutat foarte mult articolul părintelui Georges Florovsky „Sobornostul Bisericii", unde natura Bisericii este prezentată ca unitate în diversitate, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu Treimea:

„Biserica se revelează în unitate. Și, bineînțeles, aceasta nu este o unitate externă, ci una internă, ascunsă, organică. Este unitatea unui trup viu, unitatea unui organism. Biserica este unitate nu numai în sensul că este una și unică; este unitate în primul rând pentru că însăși esența sa constă în restaurarea unității umanității divizate și fragmentate. Aceasta este unitatea care este «conciliaritatea» sau catolicitatea Bisericii. În Biserică, natura umană trece într-un alt plan al ființei, începe un nou mod de existență. O viață nouă devine posibilă, o viață adevărată, deplină, integrală, o viață catolică «în unitatea Duhului, în legătura păcii» (Efeseni 4:3). Începe o nouă existență, un nou început de viață: «ca toți să fie una, cum Tu, Tată, ești în Mine și Eu în Tine, ca și ei să fie una în Noi... ca să fie una, așa cum Noi suntem una» (Ioan 17:21-22). Aceasta este taina reunificării perfecte după chipul unității Sfântului Dumnezeu." „Treime"[ [5] ].

Sobornost, continuă părintele George, „înseamnă a te vedea pe tine însuți în celălalt, în cel iubit"; [ [6] ] în sobornost bisericesc, și numai în el, „dualitatea dureroasă și tensiunea dintre libertate și ascultarea de autoritate își găsesc rezolvarea" [ [7] ]. De-a lungul vieții mele ulterioare, am apelat adesea la acest articol, în cele douăzeci și una de pagini ale căruia am găsit mult mai mult pentru mine decât în multe volume.

În perioada în care ortodoxia rusă a început să mi se deschidă (era 1954) am mers pentru prima dată în Grecia. Am fost complet captivat de lumea spirituală a Bizanțului. Ca filolog clasic, voiam mai presus de toate să văd Acropolele, Olimpul, Delfi și Cnossosul. Așa că, atunci când tovarășii mei au inclus Sparta în itinerariu, am protestat: la urma urmei, spartanii erau doar atleți și războinici care nu lăsau în urmă niciun monument. Așadar, merita să fac un astfel de ocol de dragul lor? Dar, în realitate, prietenii mei nu mă duceau la Sparta în sine, ci în orașul bizantin Mystras, situat la cinci kilometri distanță. Aici, spre marea mea plăcere, am descoperit nu rămășițele jalnice ale unei culturi trecute, ci un oraș întins pe un deal - străzi, palate, mănăstiri, temple cu mai multe cupole - și toate acestea pe fundalul magnific al lanțului muntos Taygetos acoperit de zăpadă. Chipurile vii ale sfinților din fresce au devenit, așa cum a scris Yeats, „învățători ai cântecului sufletului meu".

Tradiție, martiriu, tăcere

Pe măsură ce am aprofundat Ortodoxia, am fost deosebit de atras, sau mai degrabă uimit, de trei lucruri. În primul rând, am văzut că în Ortodoxia modernă, în ciuda tuturor dificultăților sale interne și a slăbiciunilor umane, adevărata, nedistorsionata Biserică a Apostolilor și Martirilor, a Părinților și a Sinoadelor Ecumenice continuă să trăiască. Această continuitate vie poate fi numită „plinătate" și „integritate" sau, mai exact, „Tradiție". Ortodoxia posedă – nu prin merit omenesc, ci prin harul lui Dumnezeu – plinătatea credinței și a vieții spirituale, o plinătate în care elementele dogmei și rugăciunii, teologiei și lucrării spirituale constituie un întreg organic. În acest sens, Biserica Ortodoxă este Biserica Sfintei Tradiții.

Aș dori să subliniez în mod special cuvântul „plinătate". Ortodoxia posedă viața din belșug în Hristos, dar nu are monopol asupra adevărului. Nici atunci, nici acum nu credeam că există o prăpastie de netrecut între „lumina" Ortodoxiei și „întunericul" non-ortodoxiei. Nu credem că, deoarece Ortodoxia posedă plinătatea Sfintei Tradiții, alte comunități creștine nu posedă nimic. Dimpotrivă, am găsit întotdeauna dubioase afirmațiile generale conform cărora sacramentele și harul Sfântului Duh operează doar în limitele vizibile ale Bisericii Ortodoxe. Vladimir Lossky spune pe bună dreptate că, în ciuda diviziunilor externe, comunitățile neortodoxe mențin o legătură invizibilă cu Biserica Ortodoxă:

„Fidelă chemării sale de a căuta mântuirea tuturor, Biserica lui Hristos prețuiește fiecare mică «scânteie de viață» din comunitățile schismatice. Ea mărturisește că, în ciuda diviziunilor lor, acestea păstrează o anumită legătură cu unicul centru dătător de viață, o legătură care – în ceea ce ne privește – rămâne «invizibilă și dincolo de înțelegerea noastră». Există o singură Biserică adevărată, singura dătătoare a sacramentelor dătătoare de har, dar există diferite modalități de separare de această unică Biserică adevărată, precum și diferite grade de slăbire a realității ecleziastice dincolo de granițele sale vizibile"[ [8] ].

Astfel, conform opiniei lui Lossky, pe care o împărtășesc pe deplin, comunitățile neortodoxe participă în grade diferite la viața plină de har a Bisericii. Cu toate acestea, ele posedă doar o parte din adevărul mântuitor și dătător de viață; plinătatea lui este conținută doar în Ortodoxie.

Am fost deosebit de impresionat de faptul că gânditorii ortodocși, numindu-și Biserica „Biserica Tradiției Sfinte", afirmă în același timp că Tradiția nu este statică, ci dinamică, nu este de natură apologetică, ci exploratorie, nu este doar îndreptată spre trecut, ci este deschisă spre viitor. Treptat, am aflat că Tradiția nu este pur și simplu o repetare formală a ideilor din trecut, ci o evanghelie creștină care este experimentată din nou de fiecare dată. Adevărata Tradiție, vie și creativă, este construită pe unitatea libertății umane și a harului Duhului. Mi se pare că Vladimir Lossky a spus cel mai corect lucru despre dinamismul său: „Tradiția... este viața Duhului Sfânt în Biserică"[ [9] ]. „Putem spune", continuă el, „că spiritul critic al Bisericii este exprimat în «Tradiție»[ [10] ]. Prin urmare, nu se poate urma pur și simplu Tradiția «prin inerție»."

Pentru un străin din Occident, Ortodoxia poate părea o Biserică nemișcată, înghețată, care privește exclusiv spre trecut. Dar impresia mea când am intrat pentru prima dată în contact cu tradiția ortodoxă la începutul anilor cincizeci a fost cu totul alta; și nu s-a schimbat după patruzeci de ani de trăit în ea. Multe aspecte ale vieții ortodoxe pot părea într-adevăr oarecum arhaice, dar ele nu determină încă imaginea de ansamblu. Dimpotrivă: ceea ce a spus Sir Ernest Barker despre cele douăsprezece secole de istorie bizantină poate fi aplicat celor douăzeci de secole de viață bisericească ortodoxă: „De-a lungul celor douăsprezece secole de istorie bizantină, conservatorismul a fost întotdeauna combinat cu schimbarea, iar schimbarea a fost întotdeauna confruntată cu conservatorismul; în aceasta constă esența și farmecul acelor vremuri” [ [11] ].

De-a lungul timpului, am ajuns să înțeleg că Tradiția, ca viață a Duhului Sfânt în Biserică, este atotcuprinzătoare și cuprinzătoare. În special, include Biblia, Sfintele Scripturi, astfel încât să nu existe nicio prăpastie între Scriptură și Tradiție. Scriptura există în Tradiție și, prin urmare, numai prin ea poate Biserica din fiecare generație de credincioși să înțeleagă Cuvântul și să trăiască după el. Astfel, am învățat să văd Biserica Ortodoxă nu doar ca fiind „tradițională”, ci și ca biblică. Nu este o coincidență faptul că în fiecare biserică Evanghelia este așezată în altar, în mijlocul Sfintei Mese. Căci adevărații „creștini evanghelici” sunt ortodocși, nu protestanți. (Dacă am studia Biblia cu atâta zel ca ei!)

Lucrările lui Lossky și Florovsky m-au convins [ [12] ] că Tradiția nu este doar atotcuprinzătoare, ci și inepuizabilă. Părintele Georges Florovsky, în special, a scris:

„Tradiția este prezența constantă a Duhului și nu doar memoria cuvintelor. Tradiția este un principiu carismatic , nu istoric... Experiența harică a Bisericii... în plenitudinea ei conciliară... nu este epuizată de Scriptură, de tradiția orală sau de definiții. Nu poate și nu ar trebui să fie epuizată ” [ [13] ].

Deși perioada celor șapte Sinoade Ecumenice este de o importanță excepțională pentru Ortodoxie, nu trebuie să credem că „timpul Părinților” s-a încheiat în secolul al VIII-lea. Dimpotrivă, era patristică nu cunoaște sfârșit. În afară de păcătoșenia umană, nu vedem niciun obstacol în calea convocării Sinoadelor Ecumenice în al treilea mileniu și a apariției unor noi Părinți ai Bisericii, egali în autoritate cu cei creștini din primele veacuri, căci Duhul Sfânt rămâne și lucrează în Biserică astăzi, la fel ca în trecut.

Reprezentarea dinamică și vie a Tradiției pe care am găsit-o în Biserica Ortodoxă a devenit din ce în ce mai semnificativă și valoroasă pentru mine în timp. Am văzut din ce în ce mai clar că legătura vie despre care mărturisea Ortodoxia lipsea din Biserica mea anglicană natală. În Occidentul latin, această legătură fusese slăbită sau chiar ruptă în Evul Mediu. Chiar dacă, așa cum au crezut mulți anglicani din secolul al XVI-lea și până în zilele noastre, Reforma engleză a fost o încercare de a reveni la Biserica Sinoadelor Ecumenice și a primilor Părinți, cât de reușită a fost ea? „Ortodoxia” Bisericii Anglicane poate fi, în cel mai bun caz, doar ghicită, dar aceasta este mai degrabă o aspirație și o speranță vagă decât o realitate vizibilă și o practică a vieții bisericești.

Întotdeauna am fost profund recunoscător educației mele anglicane și nu am renunțat niciodată la mediul ecleziastic în care l-am cunoscut pentru prima dată pe Hristos ca Mântuitor al meu. Îmi amintesc întotdeauna cu plăcere de grandoarea și splendoarea acelor slujbe solemne, în special de marile procesiuni cu lumânări și steaguri de după liturghia de la sărbătoarea Sfântului Eduard Mărturisitorul, la care am participat în copilărie la Școala Westminster Abbey. În cele din urmă, sunt cu adevărat bucuros că în anii de școală și facultate m-am împrietenit cu membri ai Ordinului Sfântului Francisc - părintele Elgie Robertson, părintele Gardian și tânărul său novice, fratele Peter. Franciscanii englezi au fost cei care m-au ajutat să văd importanța muncii misionare în viața creștină și să înțeleg valoarea spovedaniei.

Întotdeauna am considerat convertirea mea la Ortodoxie drept cea mai deplină realizare a tot ceea ce mi-a oferit experiența spirituală a anglicanismului, o confirmare, nu o respingere a acestuia. În același timp, cu toată dragostea și recunoștința mea și rămânând sincer, nu pot păstra tăcerea cu privire la ceea ce mă îngrijora atunci, în anii '50, și mă îngrijorează și mai mult acum - diversitatea uluitoare de opinii și practici care coexistă cumva în cadrul Bisericii Anglicane. Am fost foarte îngrijorat (și încă sunt) de cât de diferit interpretează anglo-catolicii și ramura evanghelică a anglicanismului principii doctrinare atât de importante, precum prezența lui Hristos în Euharistie și comuniunea sfinților. Ar trebui Sfintele Daruri să fie venerate ca adevăratul Trup și Sânge al Mântuitorului? Ne putem ruga pentru cei plecați și cere mijlocirea Maicii Domnului și a sfinților? Acestea nu sunt detalii care pot fi „negociate", ci întrebări de a căror rezolvare va depinde în mare măsură viața noastră în Hristos. Pot rămâne într-o comunitate bisericească care este de acord cu astfel de dezacorduri?

Dar mă îngrijora și mai mult prezența unei aripi „liberale" în anglicanism, ai cărei reprezentanți se îndoiau de natura divină a lui Hristos, de nașterea Sa din fecioară, de minunile și de Învierea trupească. Reveneam constant în gânduri la mărturisirea Apostolului Toma: „Domnul meu și Dumnezeul meu!" (Ioan 20:28) și auzeam cuvintele Apostolului Pavel, ca și cum mi-ar fi fost adresate: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră și zadarnică este și credința noastră" (1 Corinteni 15:14). Pentru a fi mântuit, trebuie să aparțin unei Biserici care aderă ferm și neclintit la învățătura creștină fundamentală a Treimii și a Persoanei lui Hristos. Dar unde pot găsi o astfel de comunitate? Din păcate, Biserica Anglicană nu poate fi ea. Nu are continuitatea și plenitudinea Tradiției vii pe care o căutam.

Poate fi Roma? În anii '50, înainte de Conciliul Vatican II, pentru orice anglican nemulțumit de „plinătatea" relativă a tradiției sale și care căuta Tradiția Catolică, cel mai natural lucru era să devină romano-catolic. Aici exista o comunitate creștină care, la fel ca Biserica Ortodoxă, păstrase succesiunea apostolică, fidelitatea față de memoria martirilor și învățătura vechilor Concilii și Părinți. Mai mult, era Biserica culturii occidentale. Într-adevăr, de ce am nevoie de Ortodoxie? Nu este oare posibil să găsesc plinătatea Tradiției vii mult mai aproape?

Deși am fost atras de catolicism o vreme, am ezitat în continuare. Nu filioque-ul m-a ținut pe loc, deși datorită lui Lossky mi-am dat seama de importanța acestei adăugiri la Crez.

Ceea ce stătea în cale era, mai presus de toate, pretenția papilor la jurisdicție universală și infailibilitate. Studiul meu asupra creștinismului timpuriu mă convinsese că Părinții Răsăriteni, precum Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Ioan Gură de Aur, precum și Părinții Apuseni, precum Sfântul Ciprian și Fericitul Augustin, înțelegeau esența Bisericii pe pământ într-un mod complet diferit față de Conciliul Vatican I. Am văzut că doctrina primatului Romei pur și simplu nu corespundea adevărului istoric. Consolidarea puterii papale, în special din secolul al XI-lea încoace, perturbase semnificativ continuitatea Tradiției în Biserica Romană. Numai în Ortodoxie am găsit exact ceea ce căutam - o tradiție dătătoare de viață și nedistorsionată.

Convingerea că numai în Biserica Ortodoxă se poate găsi continuitatea deplină și neîntreruptă din Biserica Apostolilor și Părinților s-a întărit pe măsură ce am descoperit încă două dimensiuni ale Ortodoxiei. Mai întâi, am aflat despre persecuțiile și martirii Bisericii din timpurile moderne, suferiți de turci și apoi, deja în secolul XX, de comuniști. Acest lucru a legat direct Ortodoxia modernă de Biserica pre-constantiniană din primele trei secole. „Puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune” (2 Corinteni 12:9). Am văzut cum aceste cuvinte s-au împlinit iar și iar în istoria Bisericii de la căderea Bizanțului.

Și lângă cei care și-au mărturisit deschis și vizibil mărturisirea cu sânge, am văzut nenumărați alții care L-au urmat pe Hristosul cel smerit pe calea martiriului interior - sfinți kenotici care au dat dovadă de blândețe, generozitate și iubire plină de compasiune - Xenia din Petersburg, Ioan din Kronstadt, Nectarie din Egina. Iată compasiunea altruistă pe care am întâlnit-o în romanele lui Dostoievski și Tolstoi. Deosebit de apropiați mie (mai ales că eram pacifist de la vârsta de șaptesprezece ani) au fost sfinții purtători de pătimire, frații Boris și Gleb, care au domnit la Kiev în secolul al XI-lea. Refuzul lor de vărsare de sânge și violență chiar și de dragul autoapărării, suferința lor nevinovată a devenit pentru mine vestea bună a Crucii lui Hristos.

Și în al doilea rând, am înțeles din ce în ce mai mult valoarea teologiei mistice a Orientului creștin. Tradiția este transmiterea nu numai a formulărilor dogmatice, ci și a experienței spirituale. Ele sunt inseparabile și, în plus, nu se contrazic; așa cum afirmă pe bună dreptate Vladimir Lossky, „nu există misticism creștin fără teologie și, ceea ce este mai important, nu există teologie fără misticism”, căci „misticismul este considerat în acest caz ca perfecțiune, ca apogeul întregii teologii, ca teologie prin excelență” [ [14] ].

Și dacă Ortodoxia mi-a fost revelată pentru prima dată în simbolurile și imnurile Liturghiei, acum am văzut cum formele „figurative” de cult sunt echilibrate în Răsăritul creștin prin „urât”, practica apofatică a rugăciunii isihaste, „dezbrăcarea” imaginilor și gândurilor. Din „Poveștile unui pelerin” și cartea „Monahul Bisericii Răsăritene” a Arhimandritului Lev Gillet, am aflat că isihia – pacea sau tăcerea – se realizează prin repetarea neîncetată a Rugăciunii lui Iisus. Sfântul Isaac Sirul mi-a spus că cuvântul își atinge plinătatea în tăcere, așa cum un sclav amuțește când apare stăpânul său:

„Mișcările limbii și ale inimii către rugăciune sunt cheile, iar ceea ce urmează este deja intrarea în camerele ascunse. Aici să tacă fiecare gură, fiecare limbă; să tacă inima, acest păzitor al gândurilor și mintea, acest cârmaci al sentimentelor și al gândurilor, această

pasăre rapidă și nerușinată, și să înceteze toate vicleșugurile lor. Aici să se oprească cei care caută: căci a venit Stăpânul Casei” [  [15] ].

Biserica ca părtășie

Cele trei caracteristici menționate - Tradiția, martiriul și tăcerea - m-au convins pe deplin de adevărul Ortodoxiei. Totuși, cuvintele auzite la congresul de vară al Frăției Sf. Alban și Sf. Serghie din august 1956 au trezit în mine o dorință irezistibilă nu doar de a contempla Ortodoxia din exterior, ci și de a pătrunde în interior. Când părintele Leo Gillet a fost rugat să definească Ortodoxia, el a răspuns: „Un ortodox este cel care acceptă Tradiția apostolică și este în comuniune cu episcopii numiți să învețe Tradiția”.

A doua parte a acestei definiții (în cursiv) a fost deosebit de importantă pentru mine. Într-adevăr, ca anglican, eram liber să mă țin de Tradiția Ortodoxă Apostolică așa cum consideram de cuviință. Dar puteam spune cu sinceritate că episcopatul anglican cu care eram în comuniune învăța în unanimitate acea Tradiție? Mi-am dat seama brusc că Ortodoxia nu putea fi o chestiune de credință personală; ea implica o comuniune exterioară și vizibilă în sacramente cu episcopi numiți de Dumnezeu să dea mărturie despre adevăr. Și întrebarea a apărut inexorabil în fața mea: dacă Ortodoxia era comuniune, aș putea fi cu adevărat ortodox, rămânând în același timp anglican?

Cuvintele simple ale părintelui Lev nu au făcut o impresie prea mare asupra participanților la congres, dar în viața mea au marcat un adevărat punct de cotitură. De atunci încolo nu am încetat să mă gândesc la inseparabilitatea Ortodoxiei de comuniunea euharistică și, în curând, am găsit două confirmări ale acestei idei, dragi mie, în cărțile pe care le citeam la acea vreme. Prima confirmare a fost corespondența dintre Alexei Khomyakov și anglicanul (pe atunci) William Palmer de la Colegiul St. Magdalene din Oxford. Palmer i-a trimis lui Khomyakov un exemplar al cărții sale, „Reconcilierea doctrinei anglicane cu învățătura Bisericii Catolice, Apostolice de Răsărit”, în care a expus, punct cu punct, „Catehismul extins” al mitropolitului Filaret al Moscovei, iar alături de acesta a citat teze similare din surse doctrinare anglicane. Într-un răspuns datat 28 noiembrie 1846, Khomyakov a scris că ar putea compila un volum întreg de alte declarații ale unor autori anglicani nu mai puțin autorizați decât cei citați de Palmer, dar care profesează opinii direct opuse Catehismului lui Filaret:

„Mulți dintre teologii voștri au fost odinioară și sunt acum perfect ortodocși; dar ce se întâmplă cu asta? Convingerile lor sunt opinii personale și nu credința Bisericii. Usher este aproape un calvinist perfect; dar el, însă, nu mai puțin decât acei episcopi care exprimă convingeri ortodoxe, aparține Bisericii Anglicane. Simpatizăm, trebuie să simpatizăm cu persoanele private, dar Biserica (…) care admite la sacrament fără distincție atât pe cel care declară deschis că pâinea și vinul folosite pentru marele sacrificiu rămân vin și pâine, cât și pe cel care le recunoaște ca fiind trupul și sângele Mântuitorului - o astfel de Biserică nu putem, nu îndrăznim să simpatizăm. Voi merge mai departe - voi presupune imposibilul, și anume: că toți anglicanii, fără excepție, au devenit complet ortodocși, au acceptat atât Simbolul, cât și credințe complet similare cu ale noastre, dar au ajuns la o astfel de credință pe mijloace și căi pur protestante, adică: au

acceptat-o ca pe o concluzie logică (...) Chiar dacă ați fi găsit întregul adevăr, tot nu ați avea nimic, căci numai noi vă putem da ceea ce fără de care orice altceva este în zadar, și anume încrederea în adevăr” [ [16] ].

Cuvintele severe, dar juste, ale lui Homiakov au confirmat ceea ce spusese părintele Lev. La acea vreme, acceptasem deja pe deplin învățătura ortodoxă, dar „mijloacele și căile” prin care ajunsesem la aceasta erau într-adevăr „pur protestante”. Credința mea era doar o „opinie personală”, nu „credința Bisericii”, pentru că nu puteam spune că toți frații mei anglicani credeau așa cum credeam eu sau că credința propovăduită de episcopii anglicani cu care eram în comuniune era credința mea. Numai devenind membru deplin al Bisericii Ortodoxe – intrând în comuniune deplină și vizibilă cu episcopii numiți să fie învățători ai credinței – puteam atinge „certitudinea adevărului”.

Câteva luni mai târziu, am citit un articol manuscris scris de părintele greco-american John Romanides despre eclesiologia Sfântului Ignațiu al Antiohiei[ [17] ]. Aici, pentru prima dată, am întâlnit o expunere extinsă a „eclesiologiei euharistice”, care a fost dezvoltată ulterior de părintele Nicolae Afanasyev[ [18] ] și de mitropolitul John (Zizioulas) al Pergamonului[ [19] ]. Am găsit imediat convingătoare interpretarea părintelui John asupra Epistolelor Sfântului Ignațiu și, după ce am citit Epistolele în sine, am fost în cele din urmă convins de corectitudinea sa.

Era ca și cum aș fi văzut cu ochii mei imaginea Bisericii pictată de Sfântul Ignațiu: tronul, pe el pâinea și vinul; în jurul tronului episcopul cu prezbiterii, diaconii și tot poporul sfânt al lui Dumnezeu, uniți în acțiunea sacră a Euharistiei. „Străduiți-vă să aveți o singură Euharistie”, îndeamnă Sfântul Ignațiu. „Căci este un singur trup al Domnului nostru Iisus Hristos și un singur pahar în unirea Sângelui Său, un singur altar, precum și un singur episcop…” [ [20] ] Aceasta este o mișcare izbitoare - repetarea deliberată a cuvântului „unul”: „un singur trup… un pahar… un altar… un singur episcop.” Aceasta este înțelegerea lui Ignațiu despre Biserică și unitatea ei: Biserica este locală, este adunarea tuturor credincioșilor într-un singur loc (epi to auto); Biserica este euharistică, ceea ce înseamnă că toți credincioșii se adună în jurul unui altar pentru a împărtăși o singură pâine și un singur pahar; În cele din urmă, Biserica este ierarhică; nu este o comunitate euharistică, ci doar una care recunoaște primatul unui singur episcop local.

Unitatea Bisericii, conform lui Ignațiu, nu este un ideal abstract, ci o realitate practică, care se formează și se face vizibilă prin participarea comunității locale la sfintele sacramente. Deși episcopul ocupă un loc central aici, unitatea nu poate fi văzută ca ceva ce vine din exterior, în virtutea jurisdicției; ea este creată doar din interior, în actul comuniunii euharistice. Biserica este, mai presus de toate, un organism euharistic, care devine ea însăși în celebrarea sacramentului Cinei Domnului „până va veni El” (1 Corinteni 11,26). Sfântul Ignațiu, în interpretarea părintelui Ioan Romanide, mi-a oferit veriga lipsă și atât de necesară. Homiakov a vorbit despre unitatea organică a Bisericii, dar nu a legat-o de Euharistie. De îndată ce am realizat această legătură inseparabilă dintre unitatea bisericească și comuniunea în sacramente, totul s-a așezat la locul lui.

Dar unde este locul meu dacă, ca și înainte, fiind un „străin”, nu pot participa la tainele Bisericii Ortodoxe? De Paștele anului 1957, am participat pentru prima dată la Utrenia Paștelui Ortodox. Plănuisem să mă împărtășesc dimineața într-o biserică anglicană (în acel an Paștele coincidea conform calendarelor ortodox și occidental), dar după slujba festivă ortodoxă mi-a devenit clar că acest lucru era imposibil. Întâlnisem deja Învierea lui Hristos împreună cu Biserica Ortodoxă, o întâlnisem în deplinătatea bucuriei, într-un mod unic. A primi Sfintele Taine în alt loc după aceea însemna pentru mine să păcătuiesc împotriva adevărului, să fiu fals.

După acea noapte, nu am mai primit niciodată Împărtășania în Biserica Anglicană. După câteva luni fără Împărtășanie, în septembrie 1957, am vorbit cu Madeleine, soția lui Vladimir Lossky. Ea mi-a explicat cât de periculos era să fii în țara nimănui. „Nu se poate continua așa”, m-a îndemnat ea. „Euharistia este hrana noastră sacramentală: fără ea veți pieri.”

Câteva zile mai târziu, cuvintele ei au fost confirmate pe neașteptate. Mi s-a întâmplat ceva ciudat, pe care încă nu-l pot înțelege pe deplin. M-am dus la biserica din Versailles, unde slujea la acea vreme șeful Bisericii Ruse din Afara Granițelor, Arhiepiscopul Ioan (Maximovici), acum canonizat ca sfânt. Avea obiceiul să slujească zilnic și, fiind zi lucrătoare, la Liturghie erau prezenți doar câțiva oameni: unul sau doi călugări și o femeie în vârstă. Am intrat în biserică aproape la sfârșitul slujbei, cu puțin timp înainte ca preotul să iasă cu Sfintele Daruri. Nimeni nu s-a apropiat pentru împărtășanie, dar el a continuat să stea cu potirul în mână și, înclinându-și capul într-o parte în felul său caracteristic, s-a uitat atent și chiar amenințător în direcția mea (nu mă mai văzuse niciodată). Abia când am clătinat negativ din cap, a intrat în altar.

După liturghie a avut loc o slujbă de rugăciune pentru sfântul zilei; la sfârșitul slujbei, episcopul i-a uns pe cei prezenți cu untdelemn din lampă, în fața icoanei sfântului. Am rămas la locul meu, neștiind dacă eu, nefiind ortodox, puteam să mă apropii de ungere. Dar de data aceasta a insistat și m-a chemat cu un gest poruncitor. M-am apropiat, am acceptat ungerea și am plecat imediat, neîndrăznind să rămân să vorbesc cu el (mai târziu ne-am întâlnit și am vorbit de mai multe ori).

Am fost foarte surprins de un comportament atât de ciudat al Sfântului Ioan în timpul împărtășaniei. Știam că practica Bisericii Ruse din Afara Granițelor impune spovedania obligatorie înainte de Împărtășanie. Fără îndoială, episcopul trebuia să-i cunoască pe toți cei care se apropie de Potir. Și, în orice caz, un împărtășan, cel puțin în Biserica Rusă, nu putea veni la slujbă atât de târziu. Dar episcopul avea darul de a citi inimile. Oare insinua că stăteam în pragul Ortodoxiei și că nu ar trebui să-mi mai amân intrarea?

Oricare ar fi adevărul, ceea ce s-a întâmplat la Versailles mi-a întărit hotărârea. Dacă Ortodoxia este singura Biserică adevărată și dacă Biserica este o comuniune în sacramente, atunci mai întâi trebuie să mă apropii de sacramente.

Nu te uita la ce se vede

Dar mai rămânea o îndoială. Dacă Ortodoxia este într-adevăr singura Biserică adevărată a lui Hristos de pe pământ, atunci de ce, m-am întrebat, pare comunitatea ortodoxă din Occident limitată etnic și național? De ce este atât de puțin interesată de mărturia misionară, fragmentată în „jurisdicții", adesea în conflict unele cu altele?

Desigur, ortodocșii nu se îndoiesc nici o clipă că fac parte din adevărata Biserică. În discursul participanților ortodocși la adunarea Consiliului Mondial al Bisericilor de la Evanston (1954) citim:

„Și, în final, trebuie să ne exprimăm convingerea profundă că numai sfânta Biserică Ortodoxă păstrează în deplinătatea și integritatea sa «credința dată sfinților odată pentru totdeauna». Și aceasta nu datorită meritelor noastre omenești, ci pentru că lui Dumnezeu i-a plăcut să păstreze «comoara Sa... în vase de lut, pentru ca puterea aceasta nemărginită să fie dată lui Dumnezeu și nu nouă» (2 Corinteni 4:7)"[ [21] ].

Mi se părea că există o prăpastie de netrecut între doctrina ortodoxă și practica vieții bisericești. Dacă ortodocșii credeau cu adevărat că ei constituiau singura Biserică adevărată, de ce puneau atâtea obstacole în calea potențialilor convertiți? În ce sens era Biserica Ortodoxă „una" când în America de Nord, de exemplu, existau cel puțin nouăsprezece „jurisdicții" ortodoxe diferite, iar numai în New York City erau nu mai puțin de treisprezece episcopi?[ [22] ] Unii dintre prietenii mei anglicani spuneau că Biserica Ortodoxă nu era mai „una" și, în anumite privințe, chiar mai puțin „una" decât Biserica Anglicană, așa că schimbam una cu alta.

Și aici m-au ajutat din nou cuvintele lui Vladimir Lossky:

„Au recunoscut mulți pe Fiul lui Dumnezeu în «omul durerilor»? Trebuie să avem ochi să vedem și simțuri deschise către Duhul Sfânt pentru a recunoaște plinătatea acolo unde ochiul exterior vede doar limitare și insuficiență. (…) Pentru a putea recunoaște victoria sub aparența înfrângerii, puterea lui Dumnezeu împlinită în slăbiciune, adevărata Biserică în realitatea istorică, trebuie, după cuvintele Apostolului Pavel, să primim «nu duhul lumii acesteia, ci Duhul care este de la Dumnezeu, ca să cunoaștem lucrurile care ne-au fost date fără plată de Dumnezeu» (1 Corinteni 2:12)"[ [23] ].

Privind realitatea empirică a Ortodoxiei occidentale contemporane, am văzut „greșeli" evidente, „deficiențe" și ortodocșii înșiși nu au negat acest lucru. Dar privind mai adânc, în spatele tuturor slăbiciunilor, se putea vedea și „adevărata Biserică în realitatea sa istorică". Îngustitudinea etnică și intoleranța față de Ortodoxie, chiar dacă sunt atât de adânc înrădăcinate în ea, tot nu definesc esența Bisericii; aceasta este o distorsiune, o substituire a adevăratei sale naturi (deși există, desigur, multe lucruri valoroase în patriotismul ortodox). Cât despre multitudinea jurisdicțiilor ortodoxe din Occident, au existat motive istorice speciale pentru aceasta, iar cei mai perspicace gânditori ortodocși au văzut întotdeauna în această diversitate un aranjament temporar, tranzitoriu, deși „providențial". În plus, există o diferență evidentă între diviziunile din Biserica Anglicană și cele din cadrul Ortodoxiei. Anglicanii sunt în cea mai mare parte uniți în organizarea lor externă, dar diferă fundamental unii de alții în doctrina și practicile lor

liturgice. Ortodocșii, dimpotrivă, deși aparțin unor jurisdicții diferite, sunt incontestabil uniți în cult și credință.

Și astfel, chiar în momentul în care eram sfâșiat de îndoieli, am primit o scrisoare remarcabilă de la un preot ortodox englez care locuia pe atunci în India, arhimandritul Lazarus (Moore). În ea, episcopul Lazarus a reflectat asupra Bisericii Ortodoxe:

„Cu durere în suflet, aș dori să vă avertizez că înfățișarea sa exterioară [adică a Bisericii Ortodoxe] este extrem de jalnică: nu există aproape nicio cooperare între Bisericile naționale, bogăția noastră spirituală este puțin apreciată și folosită, spiritul misionar și apostolic abia pâlpâie, există puțină atenție la modernitate și la nevoile timpului nostru, este greu să găsești generozitate, eroism sau sfințenie reală. Dar sfatul meu pentru voi: nu priviți la ceea ce este vizibil...”[ [24] ]

Am încercat să urmez sfatul Părintelui Lazăr. În ciuda neajunsurilor exterioare și vizibile ale Ortodoxiei, am crezut în „nevăzut” (2 Corinteni 4:18) - în unitatea și integritatea fundamentală a Tradiției doctrinare, liturgice și spirituale.

Pentru a intra în casa Ortodoxiei, trebuia să bați la niște uși. Dar pe care dintre „jurisdicții” ar trebui să o aleg? Cel mai mult m-a atras Biserica Rusă din Afara Granițelor. Am fost atras în special de fidelitatea sa față de moștenirea liturgică, ascetică și monahală a Ortodoxiei. La vârsta de șaisprezece ani, am citit cartea lui Helen Waddell „Părinții Deșertului” și de atunci m-am „îmbolnăvit” literalmente de istoria monahismului răsăritean. Majoritatea mănăstirilor ortodoxe din Occident, inclusiv cele două mănăstiri care m-au primit cu atâta ospitalitate – Mănăstirea Buna Vestire din Londra și Mănăstirea Maicii Domnului din Lesna, lângă Paris – aparțineau Bisericii Ruse din Afara Granițelor. Am fost, de asemenea, încântat de modul în care Biserica Rusă din Afara Granițelor îi venera pe noii martiri care au suferit pentru credința lor sub jugul sovietic. Dar, pe de altă parte, nu eram mulțumit de izolarea canonică a Sinodului său. În anii 1950, acesta nu era atât de mare pe cât a devenit mai târziu: clerul Bisericii din Afara Granițelor slujea în mod regulat alături de episcopii și preoții Patriarhiei Ecumenice. Dar am văzut cum această Biserică se izola din ce în ce mai mult de plenitudinea ortodoxă, iar acest lucru m-a tulburat foarte mult.

Dacă în Anglia, ca și în Franța, ar fi existat o eparhie rusă a Patriarhiei Ecumenice, cu siguranță aș fi mers acolo. Dar singura alternativă la Biserica Rusă din Afara Granițelor, în Anglia, erau parohiile Patriarhiei Moscovei. În Europa de Vest, aparțineau acesteia figuri importante precum Vladimir Lossky, care locuia la Paris, părintele Vasili Krivoșein (care slujea atunci la Oxford) și părintele Anthony Blum (acum mitropolit de Souroj), care slujea la Londra. Cu toate acestea, simțeam că nu pot intra într-o Biserică ai cărei episcopi, fiind subordonați comuniștilor, trebuiau să-i cânte laude lui Lenin și Stalin din când în când, dar nu aveau dreptul să recunoască victimele terorii bolșevice ca noi martiri. Nu aveam nicio intenție să judec laicii, credincioșii obișnuiți care trăiau în Uniunea Sovietică sub o persecuție severă și nu credeam, așa cum nu cred acum, că dacă aș fi în poziția lor, aș fi fost măcar puțin capabil de statornicia cu adevărat eroică de care au dat dovadă. Însă, trăind de cealaltă parte a „zidului” comunist, nu puteam accepta sau

împărtăși declarațiile pe care „primii ierarhi” ai Patriarhiei Moscovei le-au făcut în numele Bisericii. După cum mi-a spus protopresbiterul Bisericii Ruse din Afara Granițelor la Londra, Gheorghi Șeremetev, „într-o țară liberă trebuie să rămânem liberi”.

În ciuda marii mele iubiri pentru spiritualitatea rusă, mi-am dat seama totuși din ce în ce mai mult că cel mai bun lucru pentru mine era să mă alătur diecezei grecești a Patriarhiei Ecumenice de Constantinopol din Londra. Ca filolog clasic, cunoșteam bine greaca Noului Testament și dialectul bizantin, dar nu eram familiarizat cu slavona bisericească. Apartenența la Patriarhia Ecumenică m-ar fi eliberat de a trebui să aleg între facțiuni rusești aflate în război, dar, cu toate acestea, mi-a deschis posibilitatea de a menține relații atât cu membrii comunităților Patriarhiei Moscovei, cât și cu cei care aparțineau Bisericii din Afara Granițelor. Dar, mai important, Constantinopolul va rămâne întotdeauna „Biserica Mamă” de la care rușii au primit credința creștină, așa că am perceput viziunea Constantinopolului ca fiind cea care se potrivea cel mai bine dorinței mele pentru origini. Și încă ceva: în opinia mea, dacă, în cele din urmă, Ortodoxia din Europa Occidentală va atinge unitatea organizațională, acest lucru se va întâmpla doar prin eforturile pastorale ale Tronului Ecumenic.

Așa că m-am dus din nou la Episcopul Iacob al Apameei și, spre marea mea bucurie, a fost de acord să mă primească pe loc. Adevărat, m-a avertizat: „Vă rog să înțelegeți: nu vă vom hirotoni niciodată, sub nicio formă, ca preot; avem nevoie doar de greci în hirotoniile sfinte” [ [25] ]. Acest lucru nu m-a deranjat, căci îmi încredințasem pe deplin viitorul lui Dumnezeu. Îmi era suficient că ușile se deschiseseră în sfârșit și intrasem în ele fără nicio pretenție. Mi-am perceput primirea în sân nu prin „drept”, nu prin „merite”, ci prin har gratuit și nemeritat. Și când Episcopul Iacob l-a numit pe Părintele Gheorghie Șeremetev ca părinte spiritual, m-am bucurat în secret, căci în acest fel puteam rămâne aproape de Biserica Rusă din Afara Granițelor.

Și astfel am ajuns la sfârșitul călătoriei mele, sau mai degrabă la o nouă și dificilă secțiune a drumului care mi s-a deschis în frageda copilărie și va continua, prin harul lui Dumnezeu, pentru totdeauna. În vinerea Săptămânii Luminate din 1958, de sărbătoarea icoanei „Izvorul Dătător de Viață”, Episcopul Iacob m-a uns în Catedrala Greacă Sfânta Sofia din Bayswater, Londra. În sfârșit, m-am întors acasă.

Părintele Lazăr a avertizat că în Biserica Ortodoxă „este dificil să găsești generozitate, eroism sau sfințenie adevărată”. Acum, după mai bine de patruzeci de ani petrecuți în ea, pot spune că a fost prea critic. Fără îndoială, am avut mai mult noroc decât merit, dar aproape peste tot în Biserica Ortodoxă am găsit prietenie sinceră și dragoste plină de compasiune și am avut norocul să întâlnesc sfinți vii. Toate avertismentele sumbre despre faptul că voi fi izolat de propriul meu popor și cultură dacă mă convertesc la Ortodoxie s-au dovedit în zadar. Sunt convins că în Ortodoxia universală am devenit nu mai puțin, ci chiar mai mult, un englez, pentru că am redescoperit sursele antice ale culturii mele, a cărei istorie creștină începe cu mult înainte de divizarea Bisericilor. Îmi amintesc cât de curând după convertirea mea am vorbit cu doi greci. „Cât de greu trebuie să vă fie să vă despărțiți de Biserica părinților voștri”, a remarcat unul dintre ei. La care celălalt a

răspuns: „Dar nu ați părăsit Biserica Părinților, dimpotrivă, v-ați întors la ea”. Avea dreptate.

Inutil să mai spun, viața mea în sânul Ortodoxiei nu a fost întotdeauna „raiul pe pământ”. Am căzut adesea într-o deznădejde profundă. Dar nu a spus Însuși Iisus Hristos că a fi ucenicul Său înseamnă a purta o cruce? Și totuși, patruzeci de ani mai târziu, voi repeta din adâncul inimii mele: experiența mea ortodoxă la acea primă priveghi de toată noaptea din 1952 a fost adevărată și corectă. Nu am mai fost dezamăgit de atunci.

Permiteți-mi să fac o singură rezervă. Desigur, nu puteam înțelege acest lucru în 1952, dar astăzi văd tot mai clar caracterul excepțional de misterios și, în același timp, paradoxal al Ortodoxiei. Esența acestui paradox în secolul al XX-lea a fost definită cel mai precis de părintele Lev Gillet, originar din lumea occidentală, care a ales calea dificilă a Ortodoxiei:

„O, stranie Biserică Ortodoxă, atât de săracă și atât de slabă... trecând în mod miraculos prin toată mulțimea vicisitudinilor și greutăților; Biserica contrariilor, atât de tradițională și în același timp atât de liberă, atât de arhaică și totuși atât de vie, atât de rituală și în același timp atât de profund personală și mistică; Biserica în care perla neprețuită a Evangheliei este atât de atent păstrată, deși adesea sub un strat de praf... Biserica despre care s-a spus atât de des că este incapabilă de acțiune și care, totuși, ca nimeni alta, știe să cânte bucuria Paștelui!”[ [26] ]

## 2. „VENIȚI ÎN PACE”: MISTERUL MORȚII ȘI AL ÎNVIERII

De la sfârșit începem.

T. S. Eliot

De la sfârșit începem.

T. S. Eliot

„Știam că vei veni”

În slujbele Bisericii Ortodoxe, în timpul rugăciunilor care precedă începerea liturghiei, ușile împărătești rămân închise. Apoi vine momentul în care începe Liturghia Divină propriu-zisă: ușile se deschid, sanctuarul se deschide privirilor închinătorilor, iar preotul proclamă binecuvântarea inițială. Filosoful religios, prințul Evgheni Trubețkoi, își amintea chiar acest moment dinaintea morții sale: „Este timpul să începem Marea Liturghie, să deschidem ușile împărătești”[ [27] ]. Pentru el, moartea nu era închiderea, ci deschiderea ușilor, nu sfârșitul, ci începutul. La fel ca primii creștini, el considera Ziua morții sale ca fiind ziua sa de naștere.

Existența umană poate fi comparată cu o carte. Majoritatea oamenilor privesc viața lor pământească ca pe „textul principal”, povestea principală, iar viața viitoare - dacă ei cred

cu adevărat într-o viață viitoare - ca pe o „anexă” și nimic mai mult. Atitudinea cu adevărat creștină este cu totul diferită. Viața noastră prezentă nu este de fapt nimic mai mult decât o prefață, o introducere, căci viața viitoare este „povestea principală”. Momentul morții nu este sfârșitul cărții, ci începutul primului capitol.

Sunt două lucruri de spus despre acest punct al împlinirii, care este de fapt punctul de plecare, atât de evident încât sunt ușor de uitat. În primul rând, moartea este un eveniment inevitabil și sigur. În al doilea rând, moartea este un mister. Prin urmare, trebuie să privim moartea care se apropie cu sentimente contradictorii – cu realism sobru, pe de o parte, cu venerație și uimire, pe de altă parte.

Există o singură certitudine în această viață: cu toții vom muri (cu excepția cazului în care are loc mai întâi a Doua Venire a lui Hristos). Moartea este un eveniment atât de sigur, inevitabil, încât fiecare ființă umană trebuie să se pregătească pentru el. Și dacă încerc să-l uit, să-i ascund inevitabilitatea de mine însumi, atunci sunt un ratat. Adevărata umanitate este inseparabilă de înțelegerea morții, căci numai acceptând realitatea plecării mele iminente pot deveni cu adevărat viu. După cum a observat D. H. Lawrence: „Fără un cântec al morții, cântecul vieții devine lipsit de gust și prostesc”. Fără a cunoaște dimensiunile morții, privăm viața de adevărata ei măreție.

Mitropolitul Antonie de Suroj vorbește despre aceasta cu o forță remarcabilă: „Moartea este piatra de temelie a atitudinii noastre față de viață. Cei care se tem de moarte se tem de viață. Este imposibil să nu te temi de viață cu toate dificultățile și pericolele ei dacă te temi de moarte... Dacă ne temem de moarte, nu vom putea niciodată să ne asumăm cu adevărat riscuri; ne vom irosi viața, fiind lași, precauți și timizi. Numai privind moartea în față, înțelegând-o, determinându-i locul și atitudinea noastră față de ea, vom putea trăi fără teamă și din plin” [ [28] ].

Totuși, abordarea noastră realistă a morții și hotărârea noastră de a „înțelege-o” nu ar trebui să ne conducă la minimizarea celeilalte laturi a adevărului: moartea este un mister. Indiferent ce ne-ar putea spune diversele tradiții religioase, nu știm practic nimic despre acest „ținut necunoscut din care niciun călător nu s-a întors vreodată...”. Într-adevăr, așa cum spune Hamlet, frica de moarte „face voința să paralizeze”. Trebuie să rezistăm tentației de a privi prea departe înainte și de a spune prea multe. Nu trebuie să trivializăm moartea. Poate fi un eveniment inevitabil și imuabil, dar este și marele necunoscut.

Esența abordării sobre care trebuie menținută în raport cu moartea a fost exprimată frumos de sfântul sirian din secolul al VII-lea, Sfântul Isaac Sirul: „Pregătește-ți inima pentru plecare. Dacă ești înțelept, așteaptă-o în fiecare zi. În fiecare zi spune-ți: «Iată, Cel ce a venit pentru mine este deja la ușă. De ce să stai inactiv? Plec pentru totdeauna. Nu mă voi putea întoarce.» Cu acest gând, culcă-te în fiecare noapte și meditează la el toată ziua. Și când vine ceasul plecării, întâmpină-l cu bucurie și spune: «Vino în pace. Știam că vei veni și n-am uitat nimic care să-ți fie de folos pe drum.» [ [29] ]

Moarte mare și mică

În determinarea locului morții și a atitudinii noastre față de acesta, să încercăm să nu pierdem din vedere trei aspecte.

Moartea este mai aproape de noi decât credem.

Moartea este profund nefirească, contrară planului divin, dar, cu toate acestea, este și un dar de la Dumnezeu.

Moartea este o despărțire care nu desparte.

Moartea este mult mai aproape de noi decât credem – nu este evenimentul final al existenței noastre pământești, ci un proces continuu în noi și în jurul nostru[ [30] ]. „Mor în fiecare zi", spune Apostolul Pavel (1 Corinteni 15:31); T. S. Eliot îi face ecoul: „Timpul morții este fiecare clipă". Toată viața este o formă de moarte; murim tot timpul. Dar în această experiență zilnică a morții, fiecare moarte este urmată de o nouă naștere: fiecare moarte este o formă de viață. Viața și moartea nu se opun, nu se exclud reciproc, ci se împletesc. Toată existența umană este un amestec de moarte și înviere. „Suntem socotiți morți, și iată că trăim" (2 Corinteni 6:9). Călătoria noastră pe pământ este un Paște perpetuu, o trecere continuă prin moarte la o viață nouă. Între nașterea inițială și moartea finală, întreaga cale a existenței noastre este țesută dintr-o serie de „mici" morți și nașteri.

De fiecare dată când adormim noaptea, ni se dă o pregustare a morții; de fiecare dată când ne trezim a doua zi dimineață, suntem ca o înviere din morți. O rugăciune evreiască spune: „Binecuvântat ești Tu, Doamne Dumnezeul nostru, Rege al Universului, care creezi lumea Ta din nou în fiecare dimineață."[ [31] ] Așa este și cu noi: în fiecare dimineață, când ne trezim, suntem ca și cum am fi fost creați din nou. Poate că moartea finală va fi, într-un fel, și o recreare, o adormire urmată de o trezire? Nu ne este teamă să adormim în fiecare noapte, pentru că știm că ne vom trezi din nou a doua zi dimineață. Dar nu putem cădea în somnul morții cu aceeași încredere? Nu ne putem aștepta să fim treziți recreați pentru veșnicie?

Același tipar viață-moarte se manifestă, deși într-un mod ușor diferit, în procesul creșterii noastre. În fiecare etapă, ceva trebuie să moară în noi pentru a putea trece la următoarea perioadă a vieții. Trecerea de la pruncie la copilărie, de la copilărie la adolescență, de la adolescență la maturitate presupune de fiecare dată o moarte interioară de dragul posibilității de a se naște ceva nou. Și astfel de tranziții, de exemplu, de la copilărie la adolescență, pot fi cauza unei crize, uneori destul de dureroase. Dar dacă la un moment dat refuzăm nevoia de a muri, nu reușim să ne dezvoltăm și să devenim indivizi reali. George MacDonald spune asta în romanul Lilith: „Vei fi mort atâta timp cât refuzi să mori." Moartea vechiului este cea care deschide posibilitatea apariției noului în noi; fără moarte nu ar exista viață nouă.

Un fel de moarte similară maturizării este adio-ul, separarea de un loc sau de o persoană: „a pleca, c'est mourir un peu"[ [32] ]. Dar astfel de despărțiri sunt necesare pentru creșterea și maturizarea noastră. Dacă într-o zi nu avem curajul să părăsim mediul nostru

imediat, să ne separăm de prietenii noștri și să stabilim noi contacte, nu ne vom realiza pe deplin adevăratul potențial. Agățându-ne prea mult de vechi, refuzăm invitația de a descoperi noul. După cum spune Cecil Day-Lewis: „Devenim noi înșine atunci când plecăm într-o călătorie, iar dragostea este testată atunci când începe."

Fiecare dintre noi întâlnește un alt tip de moarte în experiența respingerii. De exemplu, respingerea atunci când încearcă să obțină un loc de muncă - câți absolvenți de școală și universitate trebuie să treacă prin acest tip de moarte astăzi! Sau respingerea în dragoste. Ceva moare cu adevărat în noi atunci când aflăm că dragostea noastră nu este împărtășită și că altcineva a fost ales în locul nostru. Dar chiar și o astfel de moarte poate deveni o sursă de viață nouă. Pentru mulți tineri, tocmai eșecul în dragoste devine începutul maturității, intrarea în viața de adult. Doliul, pierderea unei persoane dragi, aduce moartea în inima celui care rămâne. Simțim pierderea a ceva important în noi înșine, ca și cum o parte a corpului nostru ar fi fost amputată. Dar doliul, trăit și perceput intern, ne face pe fiecare dintre noi, în adevăratul sens al cuvântului, mai vii decât înainte.

Similar pierderii unui prieten sau a unui membru al familiei, pierderea credinței poate fi pentru credincioși - pierderea convingerilor noastre (sau a ideilor aparent convingătoare) despre Dumnezeu și despre sensul vieții. Dar trebuie să trecem prin această experiență de viață-moarte de dragul maturizării credinței noastre. Adevărata credință este în dialog constant cu îndoiala. Dumnezeu este infinit mai mare decât ideile noastre despre El; conceptele noastre mentale sunt idoli care trebuie zdrobiți. Credința noastră trebuie să moară continuu de dragul vieții sale depline.

În toate aceste cazuri, moartea nu este un distrugător, ci un creator. Prin moarte vine învierea. Ceva moare - ceva se naște. Nu este oare moartea de la sfârșitul vieții noastre pământești așa? Să o privim ca pe veriga finală, cheie, în lanțul morților și învierii pe care le-am trăit încă din ziua nașterii. Nu vorbim despre ceva complet separat de ceea ce s-a întâmplat de-a lungul vieții, ci despre expresia cea mai completă și finală a ceea ce ne-a însoțit întotdeauna. Dacă micile morți prin care am trecut ne-au condus dincolo de moarte la înviere, atunci de ce nu am considera acest lucru adevărat și pentru acel mare moment al morții, când ne vine ceasul să părăsim această lume?

Dar asta nu este tot. Pentru creștini, modelul moarte-înviere din viața noastră este plin de cea mai profundă semnificație în moartea și învierea Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Istoria noastră personală trebuie înțeleasă în lumina istoriei SALE, pe care o sărbătorim anual în Săptămâna Mare și în fiecare duminică în Euharistie. Micile noastre morți și învieri din istorie sunt împletite cu moartea și învierea Sa atotdeterminantă, micile noastre Paște sunt înălțate și afirmate în marele Său Paște. Moartea lui Hristos, după cuvintele liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, este „o moarte dătătoare de viață". Chipul Celui Înviat este angajamentul credinței noastre că și moartea noastră poate fi dătătoare de viață.

El este întâiul născut și primula. Biserica Ortodoxă proclamă „Omilia catehetică" a Sfântului Ioan Gură de Aur în timpul slujbei din Noaptea de Paște: „Nimeni să nu se teamă de moarte, căci moartea Mântuitorului ne-a eliberat. El a stins-o, ținut de ea (...)

Hristos a înviat - și Viața rămâne. Hristos a înviat - și niciun mort nu este în mormânt” [ [33] ].

Atât o tragedie, cât și o binecuvântare

Moartea, așadar, ne însoțește de-a lungul vieții ca o experiență cotidiană neschimbătoare, mereu recurentă. Dar, oricât de familiară ar fi, ea rămâne profund nefirească. Moartea nu face parte din planul etern al lui Dumnezeu pentru creație. Dumnezeu nu ne-a creat să murim, ci să trăim. Mai mult, ne-a creat ca un întreg indivizibil. Din perspectiva evreiască și creștină, personalitatea umană poate fi descrisă doar în termeni holistici: nu suntem un suflet închis temporar într-un corp și care se străduiește să scape din această închisoare, ci un întreg unic care include atât trupul, cât și sufletul. C. G. Jung insistă pe bună dreptate asupra a ceea ce el numește „adevărul misterios”: „Spiritul este trupul viu văzut din interior, iar trupul este manifestarea exterioară a spiritului viu - ambele sunt în realitate una” [ [34] ]. Prin separarea trupului de suflet, moartea distruge astfel violent unitatea naturii noastre umane. Moartea ne poate aștepta pe toți, dar este, în esență, anormală. Este monstruoasă și tragică. Când ne confruntăm cu moartea celor dragi sau anticipăm propria noastră plecare, în ciuda întregii noastre sobrietăți, trăim un sentiment complet justificat de deznădejde, groază și chiar indignare:

„Nu intra în liniște în această noapte bună
„Fii furios, fii indignat pe moartea luminii.” [ [35 ]
Însuși Hristos a plâns la mormântul prietenului său Lazăr (Ioan 11:35), iar în Grădina Ghetsimani a fost cuprins de chin înaintea propriei sale morți (Matei 26:38). Apostolul Pavel spune: „Dumnezeul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea” (1 Corinteni 15:26) și o leagă strâns de păcat: „Înțepătura morții este păcatul” (1 Corinteni 15:56). Moartea noastră reflectă viața noastră într-o lume decăzută – o lume distorsionată și dezbinată, nebună, asuprită.

Și totuși, moartea nu este doar tragică, ci și binecuvântată. Deși inițial nu a făcut parte din planul lui Dumnezeu, este totuși darul Său de milă și compasiune. Pentru noi, oamenii, ar fi teribil și insuportabil să trăim veșnic în această lume decăzută, legați pentru totdeauna de cercul vicios al vanității și păcatului. Și Dumnezeu a oferit o cale de ieșire. El separă uniunea sufletului și a trupului pentru a o recrea din nou, pentru a o reuni în învierea trupească din ziua de apoi și astfel să conducă la plenitudinea vieții. El este ca olarul despre care vorbește profetul Ieremia: „Și vasul pe care îl făcuse olarul din lut s-a stricat în mâna lui; și a făcut din el un alt vas, așa cum i s-a părut bine olarului să-l facă” (Ieremia 18:4).

Olarul cel Divin ia vasul firii noastre omenești, denaturat de păcat, și îl sparge, pentru a-l recrea pe roata olarului și a-l readuce la gloria sa originară. În acest sens, moartea este mijlocul restaurării noastre. În slujba de înmormântare ortodoxă se citesc cuvintele: „În vechime, din lucruri care nu există, m-a creat și m-a cinstit cu chipul Tău Divin, dar călcând porunca, m-a întors din nou pe pământul din care am fost luat, dar în asemănarea frumuseții străvechi m-a înălțat pentru a fi reprezentat” [ [36] ].

În epitaful lui Benjamin Franklin pentru sine însuși, moartea este prezentată ca „corectură și editare”:

„Trupul lui Benjamin Franklin, tipograf
(Ca și coperta unei cărți vechi,
al cărei conținut este uzat,
Literele sunt uzate, Ștampilele nu sunt vizibile)
Este aici să hrănească viermii!
Dar opera în sine nu se va pierde,
căci prin credința sa va apărea
într-o ediție nouă și îmbunătățită,
corectată și amendată
de Autorul său!”
Există, desigur, o dialectică în atitudinea noastră față de moarte, dar cele două abordări nu sunt, în cele din urmă, contradictorii. Vedem moartea ca fiind nefirească, anormală, contrară planului original al Creatorului și, prin urmare, ne ferim de ea cu durere și disperare. Dar o vedem și ca parte a voinței lui Dumnezeu, o binecuvântare și nu o pedeapsă. Este calea de ieșire din impas, un instrument al milei, ușa către recrearea noastră. Aceasta este calea întoarcerii noastre. Să ne amintim din nou de slujba de înmormântare ortodoxă: „Sunt o oaie pierdută, cheamă-mă, Mântuitorule, și mă mântuiește”[ [37] ]. Așadar, ne apropiem de moarte cu pregătire și speranță, făcând ecou Sfântului Francisc de Assisi: „Domnul meu să fie glorificat prin sora noastră, moartea trupească”; căci prin moartea trupească Domnul aduce acasă copilul Său. Sufletul și trupul, separate în moarte, se vor reuni în învierea finală.

Această dialectică este clar vizibilă în ritul funerar ortodox. Nu există nicio încercare de a ascunde realitatea dureroasă și umilitoare a morții. Sicriul este deschis și este un moment amar când familia și prietenii se apropie unul după altul de el pentru a săruta defunctul pentru ultima dată. Dar, în același timp, în multe țări, este obiceiul de a purta veșminte albe în loc de negre în timpul slujbei de înmormântare, ca la slujba de Duminica Paștelui: la urma urmei, Hristos a înviat din morți și îi cheamă pe creștinii plecați să ia parte la Învierea Sa. Există înțelepciune în aceste lacrimi, căci ele pot acționa ca un balsam, în timp ce suprimarea durerii nu face decât să agraveze rana. Dar nu ar trebui să fim nemângâiați, „ca ceilalți care nu au nădejde” (1 Tesaloniceni 4:13). Durerea noastră, oricât de mult ar sfâșia inima, nu este durerea disperării; la urma urmei, mărturisim în Crez: „Aștept învierea morților și viața veacului viitor”.

Comunicare constantă

În cele din urmă, moartea este o separare care nu separă. Tradiția ortodoxă tratează acest sens cu mare atenție. Cei vii și morții sunt membri ai aceleiași familii. Abisul morții nu este de netrecut datorită faptului că ne putem aduna cu toții la altarul lui Dumnezeu. Scriitoarea Julia de Beausobre spune despre aceasta: „Biserica... este un loc de întâlnire pentru morți, cei vii și cei care se vor naște: ei se iubesc, se adună la stânca altarului lui Dumnezeu pentru a-și proclama dragostea față de Dumnezeu” [ [38] ]. Preotul-misionar Arhimandritul Macarie (Glukharev) spune și el acest lucru într-o scrisoare către un

văduv: „În Hristos trăim, ne mișcăm și avem ființa. Cei vii și cei morți, suntem cu toții în El. Ar fi mai corect să spunem: suntem cu toții vii în El și nu există moarte. Dumnezeul nostru nu este Dumnezeul morților, ci Dumnezeul celor vii. Dumnezeul vostru și Dumnezeul celor adormiți. Există un singur Dumnezeu și voi sunteți uniți în Acela. Numai că nu vă puteți vedea unii pe alții o vreme, ceea ce va face viitoarea întâlnire și mai bucuroasă. Și nimeni nu vă va lipsi de bucuria voastră. Chiar și acum locuiți împreună; ea pur și simplu a intrat într-o altă cameră și a închis ușa... Dragostea spirituală nu cunoaște nicio separare vizibilă”[ [39] ].

Cum poate fi menținută această comunicare constantă? Există o cale falsă care atrage pe unii, dar tradiția ortodoxă o consideră absolut inacceptabilă. Comunicarea dintre cei vii și morți nu ar trebui niciodată menținută prin spiritism sau necromanție. În creștinismul adevărat nu există loc pentru comunicarea cu morții, de exemplu, prin intermediul unui medium. Astfel de încercări sunt foarte periculoase, deoarece îi aruncă pe cei care recurg la ele în puterea forțelor demonice. Spiritismul este, de asemenea, o expresie a curiozității ilegale, ca și cum ai încerca să te uiți printr-o gaură de cheie. După cum spune părintele Alexandru Elchaninov, „Trebuie să recunoaștem cu umilință existența Misterului, nu să intrăm în fugă de pe veranda din spate, nu să tragem cu urechea la ușă” [ [40] ].

Știm din viețile sfinților că uneori cei decedați comunică direct cu cei vii în vise sau viziuni. Dar nu ar trebui să existe nicio încercare din partea noastră de a impune astfel de contacte. Orice mijloc de manipulare a morților este contrar conștiinței creștine. Comunicarea noastră cu morții are loc nu la nivel mental, ci la nivel spiritual, iar locul în care ne întâlnim nu este sufrageria, ci biserica în timpul celebrării Euharistiei. Singura bază legitimă pentru această comunicare este rugăciunea, mai presus de toate, în sens liturgic. Ne rugăm pentru ei și, în același timp, suntem siguri că ei se roagă pentru noi; într-o astfel de mijlocire reciprocă suntem uniți - dincolo de granițele morții, într-o uniune de nezdruncinat și inseparabilă.

Rugăciunea pentru morți pentru creștinii ortodocși nu este un element suplimentar, ci o componentă recunoscută și neschimbată a regulii de rugăciune zilnică. Rugăciunile sunt variate: „Prin adâncul înțelepciunii, Tu, care orânduiești cu dragoste toate lucrurile și dăruiești ceea ce este folositor tuturor, o, singurul Creator, dă odihnă, Doamne, sufletelor robilor Tăi: căci și-au pus nădejdea în Tine, Creatorul și Făcătorul și Dumnezeul nostru” [ [41] ].

„Împreună cu sfinții, dă odihnă, Hristoase, sufletelor robilor Tăi, unde nu este boală, nici întristare, nici suspin, ci viață veșnică”[ [42] ].

„Hristos vă va da odihnă în țara celor vii și fie ca El să vă deschidă porțile raiului, să vă arate locuitorul Împărăției, să vă ierte pentru cele ce ați păcătuit în viață, o, iubitorule de Hristos” [ [43] ].

În astfel de rugăciuni putem uneori deslușI un ton mai trist, amintindu-ne de posibilitatea despărțirii veșnice de Dumnezeu: „De focul cel pururea arzător și de întunericul cel

neiluminat, de scrâșnirea dinților și de viermii cei nesfârșiți care chinuie și de orice chin, izbăvește-ne, Mântuitorul nostru, pe toți cei ce au murit cu credință” [ [44] ].

Nu există limitări stricte pentru o astfel de mijlocire pentru morți. Pentru cine ne rugăm? Strict vorbind, în timpul slujbelor bisericești, regulile ortodoxe ne permit să ne rugăm doar pentru cei care au murit în comuniune deschisă cu Biserica. Există însă cazuri în care rugăciunile noastre sunt mult mai extinse. În timpul slujbei de seară din Duminica Rusaliilor, aceleași rugăciuni sunt rostite chiar și pentru cei aflați în iad:

„Care, la această sărbătoare preadesăvârșită și mântuitoare, ne-ai făcut cu putință să primim curățirea rugăciunilor pentru cei prinși în rău și ne dă mari speranțe despre slăbirea celor prinși de murdăria care ne ține și despre mângâierea trimisă de Tine...” [ [45] ]

Care este temeiul doctrinar al acestei rugăciuni constante pentru morți? Care este justificarea sa teologică? Răspunsul la aceste întrebări este foarte simplu și direct. Baza este uniunea noastră în dragoste. Ne rugăm pentru morți pentru că îi iubim. Arhiepiscopul William Temple numește astfel de rugăciuni „slujirea iubirii”. Fiecare creștin ortodox va repeta cu bucurie după el: „Nu ne rugăm pentru ei pentru că Dumnezeu nu îi va observa dacă nu facem acest lucru. Ne rugăm pentru ei pentru că știm că El îi iubește și are grijă de ei și cerem privilegiul de a ne uni dragostea cu cea a lui Dumnezeu” [ [46] ]. Potrivit unui alt scriitor modern, „refuzul de a ne ruga pentru morți este o idee atât de rece și atât de departe de dragoste, încât trebuie considerată falsă din acest singur motiv” [ [47] ].

Nicio altă explicație sau justificare pentru rugăciunea pentru morți nu este necesară sau chiar posibilă. Această rugăciune este o expresie a iubirii noastre unii față de alții. Aici, pe pământ, ne rugăm pentru alții; oare vom înceta să ne rugăm pentru ei după moartea lor? Sunt morți, dar oare vom înceta să mijlocim pentru ei? Vii sau morți, cu toții aparținem aceleiași familii; și de aceea, vii sau morți, mijlocim unii pentru alții. În Hristos cel înviat nu există nicio separare între morți și vii. După cum spune Părintele Macarie (Glukharev): „Suntem cu toții vii în El și nu există moarte.” Moartea fizică nu poate rupe legăturile iubirii reciproce și ale rugăciunii care ne unesc într-un singur trup.

Desigur, nu putem ști cu siguranță cum îi ajută o astfel de rugăciune pe cei plecați. Dar chiar și atunci când ne rugăm pentru cei vii, nu putem explica cum îi poate ajuta o astfel de mijlocire. Știm din experiență personală că rugăciunea pentru altul este eficientă și, prin urmare, continuăm să o facem. Dar, fie că cerem pentru cei vii sau pentru cei morți, efectul unor astfel de rugăciuni rămâne un mister. Nu ne este dat să pătrundem legătura reală dintre rugăciune, liberul arbitru al unei alte persoane, har și prezența lui Dumnezeu. Când ne rugăm pentru cei plecați, este suficient să știm că ei cresc în dragostea lor față de Dumnezeu și au nevoie de sprijinul nostru. Restul îl lăsăm în seama lui Dumnezeu.

Dacă credem cu adevărat că ni s-a oferit o comunicare neîntreruptă și constantă cu morții, vom încerca, pe cât posibil, să vorbim despre ei la timpul prezent și nu la trecut. Nu vom spune: „Ne-am iubit”, „Îmi era atât de dragă”, „Ce fericiți eram”, ci vom spune: „Continuăm să ne iubim acum mai mult ca niciodată”, „Îmi este mai dragă acum ca

niciodată", „Ce bucurie este pentru noi să fim împreună". În comunitatea noastră din Oxford cunosc o femeie rusoaică care refuză cu încăpățânare să se numească văduvă, deși soțul ei a murit cu mulți ani în urmă. Ea spune încontinuu: „Sunt soția lui, nu văduva lui". Și are dreptate.

Dacă învățăm să vorbim despre morți la timpul prezent, mai degrabă decât la timpul trecut, acest lucru ne va ajuta să rezolvăm o problemă care îi frământă pe mulți. Adesea amânăm prea ușor împăcarea cu o persoană de care ne-am înstrăinat, iar moartea vine înainte să ne fi iertat unul pe celălalt.

În amărăciunea remușcării, suntem tentați să ne spunem: „E prea târziu, oportunitatea de a cere iertare este pierdută pentru totdeauna, nu se mai poate face nimic." Dar ne înșelăm profund - nu, nu este prea târziu. Astăzi, când ne întoarcem acasă, în rugăciunea de seară ne putem adresa direct celui plecat cu care ne-am certat. Cu aceleași cuvinte cu care i ne-am adresa dacă ar fi în viață și ar sta în fața noastră, putem cere iertare și ne putem reafirma dragostea. Și din acel moment, relația noastră se va schimba. Fără să-i vedem fața, fără să-i auzim răspunsul, fără să știm cum ajung cuvintele noastre la el, vom simți în inimile noastre că împreună am putut să o luăm de la capăt. Niciodată nu este prea târziu să o luăm de la capăt.

„De o sută de ori mai subțire și mai ușor"

Rămâne o întrebare, insolubilă de cunoașterea modernă, dar care este adesea pusă. Am spus că personalitatea umană a fost creată inițial de Dumnezeu ca o unitate inseparabilă a sufletului și trupului și așteptăm cu nerăbdare - dincolo de separarea lor prin moartea fizică - unirea lor în ziua de apoi. O antropologie completă este legată de credința nu numai în nemurirea sufletului, ci și în învierea trupului. Întrucât corporalitatea este o parte integrantă a personalității umane, fiecare nemurire cu adevărat personală trebuie să includă nemurirea atât a sufletului, cât și a trupului. Care este, așadar, relația dintre trupul nostru prezent și trupul învierii noastre în veacul viitor? Va fi trupul înviat același sau unul nou?

Răspunsul ar putea fi că trupul va fi atât același, cât și diferit. Creștinii au uneori o viziune oarecum simplistă și îngustă asupra învierii cărnii. Ei presupun că elementele materiale ale trupului, care au fost separate și dezintegrate prin moarte, vor fi cumva reasamblate la Judecata de Apoi, astfel încât trupul restaurat va conține aceleași elemente de materie ca înainte. Dar cei care afirmă o legătură între trupul actual și trupul nostru în ziua de apoi nu adoptă o viziune atât de literală asupra lucrurilor. Sfântul Grigore de Nyssa, de exemplu, în cărțile sale Despre crearea omului și Despre suflet și înviere, oferă o abordare simbolică mai precaută. Sufletul, conform învățăturii sale, conferă o anumită formă (eidos) trupului; este imprimat pe trup printr-o ștampilă sau pecete specială, nu din exterior, ci din interior. Această ștampilă reflectă caracterul sau starea spirituală interioară a individului. În timpul vieții noastre pământești, constituenții fizici ai corpului nostru se schimbă de multe ori; dar, din moment ce forma imprimată de suflet este păstrată prin toate transformările fizice, putem spune că trupul nostru rămâne același. Există o continuitate autentică a corpului, întrucât însăși forma dată de suflet este acolo.

C. S. Lewis spune: „Forma mea rămâne aceeași, deși materia din care este compusă se schimbă constant. Sunt ca curba apei turnate în această privință” [ [48] ].

Cu mult înainte de Lewis, în secolul al IV-lea, Sfântul Grigore de Nyssa vorbea despre asta. În momentul învierii, sufletul va pecetlui trupul nostru cu aceeași pecete cu care a fost pecetluit în această viață.

Pentru identitatea trupului înviat cu cel pământesc, nu este deloc necesar ca aceleași elemente materiale să fie unite: aceeași pecete este suficientă. Între trupul nostru prezent și cel înviat va exista într-adevăr o continuitate autentică, care, însă, nu trebuie interpretată într-un mod materialist naiv.

Fie ca trupul să rămână același la înviere, dar va fi și diferit. Apostolul Pavel spune: „Se seamănă trup firesc, și învia trup duhovnicesc” (1 Corinteni 15:44). „Duhovnicesc” aici nu înseamnă „imaterial”. Trupul înviat va fi în același timp un trup material, dar va fi transformat prin puterea și slava duhului și, prin urmare, eliberat de toate limitările materialității cu care suntem acum familiarizați. Cunoaștem lumea materială, inclusiv trupurile noastre materiale, doar într-o stare decăzută; iar imaginația noastră nu este capabilă să conceapă proprietățile pe care le va avea materia într-o lume care nu a cunoscut căderea.

Putem doar vag ghici calitățile speciale de transparență și vitalitate, ușurință și receptivitate cu care trupul nostru înviat – atât material, cât și spiritual – va fi înzestrat în veacul viitor. Sfântul Efrem Sirul scrie: „Priviți omul în care locuia o legiune de tot felul de demoni (Mi 5:9); locul lor era necunoscut, întrucât COMPOZIȚIA armatei lor este mai subtilă și mai ușoară decât sufletul însuși. Toată această armată locuia într-un singur trup. Dar de o sută de ori mai subtilă și mai ușoară este carnea celor drepți, care va învia în ziua învierii. Este ca un gând, capabil să crească și să se răspândească după bunul plac sau să se adune și să se concentreze. Se concentrează într-un singur loc și se răspândește peste tot... Cât de subtile sunt ființele spirituale din paradis, dacă nici măcar gândurile nu le pot atinge!”[ [49] ]

Aceasta este probabil cea mai bună descriere a gloriei învierii pe care o putem găsi. Lăsăm restul tăcerii. „Ce vom fi, încă nu s-a arătat” (1 Ioan 3:2).

## 3. EXPERIENȚA ORTODOXĂ A POCĂINȚEI

Această viață îți este dată pentru pocăință. Nu o irosi pe nimic altceva.

Sfântul Isaac Sirul .

Pocăința este o mare înțelegere.

Păstorul Hermas.

Această viață îți este dată pentru pocăință. Nu o irosi pe nimic altceva.

Sfântul Isaac Sirul .

Pocăința este o mare înțelegere.

Păstorul Hermas.

Punctul de plecare al evanghelizării

Ioan Botezătorul și Domnul nostru Iisus Hristos își încep amândoi predica cu aceleași cuvinte: „Pocăiți-vă, căci s-a apropiat Împărăția cerurilor” (Matei 3:2; 4:17). Acesta este punctul de plecare al Evangheliei – pocăința. Fără pocăință nu poate exista nici viață nouă, nici mântuire, nici intrare în Împărăție. Întorcându-ne de la Sfintele Scripturi la Sfinții Părinți, întâlnim același adevăr esențial. Avva Milesie, care a fost întrebat ce face în deșert, răspunde: „Am venit aici să plâng păcatele mele” [ [50] ]. Și această pocăință nu este doar o etapă pregătitoare, ci este pe tot parcursul vieții. Când avva Sisoes zăcea pe patul de moarte, înconjurat de ucenicii săi, s-a dovedit că vorbea cu cineva. „Cu cine vorbești, Părinte?”, au întrebat ucenicii. El a răspuns: „Iată, îngerii au venit să mă ia, dar îi rog să-mi mai dea puțin timp să mă pocăiesc.” „Nu aveți nevoie de pocăință”, au spus ucenicii. „Adevărat”, a răspuns bătrânul, „nu știu dacă am început să mă pocăiesc.”[ [51] ] Marcu Monahul afirmă: „Nu există nimeni atât de bun și milostiv ca Dumnezeu, dar nici măcar El nu iartă pe cei nepocăiți […]. Toată mulțimea poruncilor lui Dumnezeu poate fi redusă la un singur principiu – pocăința […]. Suntem condamnați nu pentru mulțimea păcatelor noastre, ci pentru faptul că refuzăm să ne pocăim… […]. Atât pentru cei mari, cât și pentru cei mici, pocăința rămâne nedesăvârșită până chiar în ceasul morții.”[ [52] ]

„Domnul nostru Iisus Hristos”, spune Avva Isaac de Skete, „ne-a poruncit să rămânem în pocăință până la ultima noastră suflare. Căci dacă n-ar fi pocăință, nimeni nu s-ar mântui.” [ [53] ] Și Isaac Sirianul ne învață: „În fiecare clipă din cele douăzeci și patru de ore ale zilei avem nevoie de pocăință.” [ [54] ]

Învățătorii spirituali din vremurile mai recente au acordat pocăinței un rol la fel de decisiv. Sfântul Ioan de Kronstadt, în jurnalul său spiritual, „Viața mea în Hristos”, spune: „Rugăciunea noastră constă în primul rând în pocăință.”[ [55] ] Iar Părintele Serafim Papakostas, care a condus mișcarea Zoe în Grecia din 1927 până în 1954, începe cea mai cunoscută dintre numeroasele sale cărți cu aceste cuvinte: „În fiecare epocă, și mai ales în epoca prezentă, care este plină de anxietate, oboseală și neliniște, nu există nimic mai esențial decât pocăința. Nu există nimic mai profund spre care omul să tindă; totuși, nu are o înțelegere clară a ceea ce își dorește cu adevărat.”[ [56] ] Trebuie menționat că Rugăciunea lui Iisus, mult mai răspândită astăzi decât era acum cincizeci de ani, este o rugăciune specială de pocăință: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul.”

Având în vedere acest accent constant pus pe pocăință, trebuie să analizăm cu atenție modul în care prezentăm Ortodoxia în Occidentul contemporan. Există o tendință de a ne

concentra doar asupra unui singur aspect. Vorbim despre slava luminii divine în Schimbarea la Față a lui Hristos, despre sentimentul de victorie al Învierii în noaptea de Paște; vorbim despre bucuria Împărăției, despre frumusețea spirituală a icoanelor, despre Liturghia Divină ca rai pe pământ. Și avem dreptate să subliniem aceste aspecte. Dar să încercăm să nu fim unilaterali. Schimbarea la Față și Învierea sunt în esență legate de Răstignire. Ca și creștini, suntem într-adevăr martori ai „bucuriei foarte mari" despre care se vorbește în Evanghelie (Matei 2,10); dar nu trebuie să uităm cuvintele: „prin cruce s-a arătat bucuria întregii lumi" (Utrenia de duminică). Schimbarea la față a cosmosului nu poate avea loc decât prin lepădare de sine, abstinență ascetică și post. [ [57] ]

„Marea Înțelegere"

Dar ce se înțelege de fapt prin pocăință? Oamenii spun de obicei: durere pentru păcate, un sentiment de vinovăție, un sentiment de amărăciune și groază față de rănile pe care le-am provocat altora și nouă înșine. Totuși, aceasta este o imagine incompletă. Amărăciunea și groaza sunt într-adevăr un element esențial al pocăinței, dar nu o epuizează și nici măcar nu sunt partea ei cea mai importantă. Ne apropiem de miezul problemei dacă luăm în considerare sensul literal al cuvântului grecesc pentru pocăință: metanoia. Înseamnă „o schimbare a minții": nu doar regret pentru trecut, ci o transformare fundamentală a capacității noastre de a privi lucrurile, un nou mod de a ne privi pe noi înșine, pe ceilalți și pe Dumnezeu – „o mare înțelegere"[ [58] ], după cuvintele Păstorului din Hermas. O mare înțelegere – dar nu neapărat o criză emoțională. Pocăința nu este un atac de remușcare și autocompătimire, ci o convertire, un transfer al centrului vieții noastre către Sfânta Treime.

Ca „minte nouă", o convertire, o schimbare a centrului existenței, pocăința este mai presus de toate pozitivă, nu negativă. După cum spune Sfântul Ioan Scăldatul, „pocăința este fiica speranței și a respingerii disperării".[ [59 ] Nu este o pierdere a spiritului, ci o așteptare energică; nu înseamnă că ai ajuns într-un impas, ci că găsești o cale de ieșire. Nu este ură de sine, ci o afirmare a adevăratului tău sine, așa cum ai fost creat după chipul lui Dumnezeu. A te pocăi înseamnă a nu privi în jos la propriile tale neajunsuri, ci în sus la dragostea lui Dumnezeu; nu înapoi, reproșându-te, ci înainte, cu încredere și speranță. Înseamnă a vedea nu ceea ce am eșuat să fiu, ci ceea ce pot încă, prin harul lui Hristos, să devin.

Interpretată în acest sens pozitiv, pocăința este văzută nu doar ca un act singular, ci ca o atitudine permanentă. În experiența personală a fiecărei persoane există momente decisive de convertire, dar în viața prezentă lucrarea pocăinței rămâne întotdeauna neterminată. Schimbarea sau reorientarea trebuie să fie reînnoită continuu; în timpul vieții până în momentul morții, așa cum credea Avva Sisoes, „schimbarea minții" trebuie să devină din ce în ce mai radicală, „marea înțelegere" din ce în ce mai profundă.

Sfântul Teofan Zăvorâtul afirmă: „Pocăința este începutul și piatra de temelie a noii noastre vieți în Hristos; ea trebuie să fie nu numai la început, ci și pe tot parcursul creșterii noastre în această viață, adâncindu-se pe măsură ce ne perfecționăm." [ [60] ]

Caracterul pozitiv al pocăinței devine destul de evident dacă acordăm atenție la ceea ce precede cuvintele lui Hristos deja citate: „Pocăiți-vă, căci Împărăția cerurilor este aproape” (Mt 4,17). În versetul precedent, evanghelistul îl citează pe Isaia (9,2): „Poporul care umblă în întuneric va vedea o mare lumină; peste cei ce locuiesc în țara umbrei morții va străluci o lumină”. Acesta este contextul imediat al poruncii Domnului despre pocăință: este precedată de o indicație a „marii lumini” care luminează pe cei aflați în întuneric și este urmată de o indicație a apropierii Împărăției. Pocăința este, așadar, iluminare, o trecere din întuneric la lumină; a te pocăi înseamnă a-ți deschide privirea către strălucirea divină, nu a sta trist în amurg, ci a întâmpina răsăritul soarelui. Și pocăința este, de asemenea, escatologică: este o deschidere către Lucrurile de pe Urmă, care nu sunt undeva în viitor, ci sunt deja prezente în prezent; A te pocăi înseamnă a recunoaște că Împărăția Cerurilor este în mijlocul nostru, deja lucrează în noi și că, dacă acceptăm doar venirea Împărăției, tot ce ne înconjoară va deveni nou pentru noi.

Relația dintre pocăință și venirea marii lumini este deosebit de semnificativă. Până nu vezi lumina lui Hristos, nu poți vedea cu adevărat păcatele tale. Cât timp camera este întunecată, spune Episcopul Teofan Pușcatul, nu observi murdăria, dar într-o lumină puternică poți distinge fiecare fir de praf[ [61] ]. Așa este și cu camera sufletului nostru. Nu este vorba de a ne pocăi mai întâi și apoi de a deveni conștienți de prezența lui Hristos; căci numai atunci când lumina lui Hristos a intrat deja în viețile noastre începem cu adevărat să înțelegem păcătoșenia noastră. „A te pocăi”, spune Sfântul Ioan de Kronstadt, „înseamnă să știi că există o minciună în inima ta”[ [62] ]; dar nu poți descoperi prezența unei minciuni decât dacă ai deja o noțiune despre adevăr. După cum spune Watkin, „păcatul [...] este o umbră care apare atunci când orice atașament al voinței obstrucționează lumina lui Dumnezeu și o împiedică să lumineze sufletul. Astfel, cunoașterea lui Dumnezeu produce simțul păcatului și nu invers”[ [63] ]. Conform Părinților Deșertului, „cu cât omul este mai aproape de Dumnezeu, cu atât vede mai clar că este păcătos”[ [64] ]. Ei îl citează pe Isaia ca exemplu: mai întâi îl vede pe Domnul pe tron și îi aude pe serafimi strigând: Sfânt, sfânt, sfânt; și abia după această viziune exclamă: Vai de mine! Sunt pierdut! Căci sunt un om cu buze necurate” (Isaia 6,1-5).

Acesta este începutul pocăinței: viziunea frumuseții și nu a urâțeniei; conștientizarea gloriei divine și nu a propriei nenorociri. „Fericiți cei ce plâng, căci aceia vor fi mângâiați” (Mt 5,4): pocăința nu înseamnă pur și simplu jelirea păcatelor, ci mângâierea (paraklesis) care vine din certitudinea iertării lui Dumnezeu. „Marea înțelegere” și „schimbarea minții” pe care le semnifică pocăința constă tocmai în aceasta: în înțelegerea faptului că lumina strălucește în întuneric și că întunericul n-a cuprins-o (Ioan 1,5). Cu alte cuvinte, a te pocăi înseamnă a recunoaște că există atât bine, cât și rău, atât iubire, cât și ură; înseamnă a afirma că binele este mai puternic, a crede în victoria finală a iubirii. Persoana care se pocăiește este cea care recunoaște și acceptă miracolul că Dumnezeu are puterea de a ierta păcatele. Și pentru că acceptă acest miracol, trecutul nu mai este o povară insuportabilă pentru ea, căci nu mai consideră trecutul ireversibil. Iertarea divină rupe lanțul cauzei și efectului și dezleagă nodurile din inima unei persoane pe care aceasta însăși nu este capabilă să le desfacă.

Mulți regretă și se întristează pentru acțiunile lor din trecut, dar, disperați, își spun: „Nu mă pot ierta pentru ceea ce am făcut”. Neputând să se ierte pe ei înșiși, sunt la fel de incapabili să creadă că sunt iertați de Dumnezeu sau de alte ființe umane. Astfel de oameni, în ciuda intensității suferinței lor, nu au început încă să se pocăiască. Nu au ajuns încă la „marea înțelegere”, adică la cunoașterea faptului că iubirea învinge. Nu au experimentat încă „schimbarea minții”, care constă în faptul că o persoană poate spune: „Sunt acceptat de Dumnezeu; ceea ce mi se cere este să recunosc faptul acceptării mele”. Aceasta este esența pocăinței.

Primăvara de Postul Mare

Adevărata natură a pocăinței va deveni mai clară dacă vom lua în considerare trei expresii caracteristice ale pocăinței în viața Bisericii: mai întâi, foarte pe scurt, expresia liturgică a pocăinței în timpul Postului Mare; apoi, mai detaliat, expresia ei sacramentală în sacramentul spovedaniei; și, în final, expresia ei personală în darul lacrimilor. În toate aceste cazuri, natura pozitivă, dătătoare de viață a pocăinței este evidentă.

În ceea ce privește Postul Mare, să observăm mai întâi perioada anului în care cade: nu este toamnă cu cețurile și frunzele ei care cad; nu este iarnă cu pământ înghețat și mort; este primăvară, când trece frigul, zilele devin mai lungi și toată natura revine la viață. După cum se spune în Triodul Postului Mare:

„Primăvara Postului Mare a răsărit, floarea pocăinței. Să ne curățim, fraților, de orice necurăție, cântând Dătătorulelui de Lumină: Slavă Ție, singurul Iubitor de oameni.”[ [65] ]

Timpul de penitență din Postul Mare este un timp de bucurie, nu de descurajare: Postul Mare este o primăvară spirituală, pocăința este o floare care se deschide, iar Hristos este recunoscut de noi în Postul Mare ca „Dătătorul de Lumină”. Tristețea pe care o experimentăm în acest timp este „tristări bucuroase” (charopoion penthos), așa cum o spune Sfântul Ioan Scărarul. [ [66] ]

Sacramentul Pocăinței

Pocăința este trăită cu o forță deosebită în sacramentul spovedaniei. Semnificația acestui sacrament este exprimată într-o formă condensată într-o scurtă instrucțiune cu care, în tradiția rusă, preotul se adresează penitentului înainte de spovedanie (italicele mele. - K. U.):

„Iată, copilă, Hristos stă nevăzut, primind mărturisirea ta: nu te rușina, nu te teme și nu-mi ascunde nimic, ci spune fără ezitare tot ce ai făcut, ca să primești iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos . Iată, icoana Lui este înaintea noastră; dar eu sunt doar martor, ca să mărturisesc înaintea Lui tot ce mi-ai spus. Și dacă ascunzi ceva de mine, ai îndoit păcat. De aceea, ascultă, că ai venit la spital, ca să nu pleci nevindecat.” [ [67] ]

Parafrazând această învățătură, Sfântul Tihon de Zadonsk scrie: „Când tu, preotule, îți spovedești fiul duhovnic, trebuie… să spui: «Mărturisești lui Dumnezeu, copile, pe care L-ai mâniat cu păcatele tale; iar eu sunt slujitorul Lui nevrednic și martor al pocăinței tale. Nu ascunde nimic, nu te rușina și nu te teme de nimic, căci suntem doar trei aici : Dumnezeu, înaintea căruia ai păcătuit. Care îți cunoaște toate păcatele așa cum au fost săvârșite; căci Dumnezeu este peste tot, în fiecare loc și oriunde ai făcut, sau ai spus, sau ai gândit ceva rău sau bun, El a fost aici și le știe pe toate pe deplin și este acum cu noi, dar El așteaptă doar mărturisirea ta unică și voluntară. Și tu însuți îți cunoști păcatele. Nu te rușina să le rostești pe toate, lucru pe care nu ți-a fost rușine să-l faci. Eu sunt al treilea, slugarnic ție, aceeași persoană ca tine și, prin urmare, nu am de ce să-mi fie rușine» [ [68] ] (italicele mele. - K. U.)

Preotul spune: „Ați venit la doctor”; poate ar trebui să scriem: „Ați venit la Doctor”. În spovedanie trebuie să-L vedem pe Hristos Judecătorul, care înlătură de la noi sentința de condamnare; dar trebuie să-L vedem și pe Hristos Doctorul, care repară pe cei răniți și reînnoiește viața. Această taină trebuie înțeleasă nu numai în termeni legali, ci și terapeutici. Este mai presus de toate o taină a vindecării . Este semnificativ faptul că în unele comentarii liturgice bizantine, spovedania și ungerea (ungerea bolnavilor cu ulei sfințit) nu sunt considerate două taine separate, ci ca elemente complementare ale unei singure taine a vindecării. Mergem la spovedanie pentru mult mai mult decât absolvirea externă, legalistă a păcatelor: mai presus de toate, cerem vindecarea rănilor noastre spirituale profunde. Îi prezentăm lui Hristos nu numai păcatele noastre private, ci și păcătoșenia noastră interioară însăși - corupția profundă care nu poate fi exprimată pe deplin în cuvinte, care de obicei scapă conștientizării și voinței mentale. De asta cerem cel mai mult vindecare. Ca sacrament al vindecării, spovedania nu este pur și simplu o necesitate dureroasă, o disciplină impusă nouă de autoritatea bisericească, ci un act plin de bucurie și har mântuitor. Spovedania ne învață că Dumnezeu în plinătatea Sa este „nădejdea celor fără speranță” (Liturghia Sfântului Vasile cel Mare).

„Suntem doar trei aici” - preotul, penitentul și Hristos Vindecătorul. Ce face fiecare dintre acești trei și a cui rol este cel mai important? Mulți oameni sunt înclinați să pună cel mai mare accent pe ceea ce face preotul, pe sfaturile și încurajările pe care le rostește; și, dacă preotul nu spune ceva special sau neașteptat, simt că efectul este mic sau nesemnificativ. Sau, dimpotrivă, supraestimează celălalt aspect: ceea ce fac. Își imaginează că trebuie să fie profund afectați emoțional; deși, așa cum am menționat deja, emoția nu este factorul principal. Și pentru că pun accentul principal pe propriile eforturi, consideră spovedania ca pe ceva plictisitor și deprimant, necesar, dar neplăcut, de înlăturat ca o baie rece. În realitate, însă, nu actul duhovnicului sau al preotului este cel mai important, ci actul lui Dumnezeu.

Deși penitentul este obligat să se pregătească prin autoexaminare, să-și cerceteze conștiința, în cele din urmă ajunge la spovedanie cu mâinile goale, neajutorat, realizând că nu se poate vindeca singur și apelând la altcineva pentru vindecare. Iar acest altcineva, la al cărui ajutor apelează, nu este preotul, ci Dumnezeu. Preotul este doar „portarul lui Dumnezeu”, care îl conduce pe cel care intră în prezența divină; pentru a folosi o analogie medicală, el este doar funcționarul unui medic. Spovedania se face lui Hristos,

nu preotului („Hristos stă în chip nevăzut, primind spovedania ta”), iar iertarea se primește de la Hristos, nu de la preot („ca să primiți iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos”).

Dacă privim spovedania în primul rând ca pe un act al lui Hristos, și nu al nostru, atunci putem aborda sacramentul pocăinței mai pozitiv. Este o experiență a iubirii și iertării vindecătoare a lui Dumnezeu, nu doar a propriei noastre decăderi și slăbiciuni. Trebuie să-l vedem nu doar pe fiul risipitor, mergând cu greu pe lungul drum spre casă, ci și pe tatăl, care și-a văzut fiul când acesta era încă departe și a alergat să-l întâmpine (Luca 15:20)[ [69] ].

După cum spune Tito Colliander în Calea asceților, „când facem un pas spre Dumnezeu, El face zece spre noi”[ [70] ]. Aceasta este ceea ce experimentăm în spovedanie. Ca toate sacramentele, spovedania este o acțiune divino-umană comună în care există o combinație, o „interacțiune” (synergeia) a harului lui Dumnezeu și a liberului nostru arbitru. Ambele sunt necesare, dar acțiunea lui Dumnezeu este incomparabil mai importantă.

Așadar, pocăința și mărturisirea nu sunt ceva ce facem noi înșine sau cu ajutorul unui preot, ci ceva ce Dumnezeu face cu noi și în noi. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Să ne aplicăm medicamentul mântuitor (pharmakon) al pocăinței; să primim de la Dumnezeu pocăința care ne vindecă. Căci nu noi I-l aducem, ci El o trimite peste noi” [ [71] ]. Trebuie să ne amintim că în greacă același cuvânt exomologesis înseamnă mărturisirea păcatelor și mulțumire pentru darurile primite.

Care este, așadar, rolul preotului în această acțiune comună? O opinie este că autoritatea sa este foarte largă. Oricine a avut privilegiul de a avea ca părinte spiritual un om plin de har și posedând darul paternității spirituale autentice (preoție) va sublinia importanța rolului pe care îl joacă preotul. Funcția sa nu este pur și simplu de a da sfaturi. Nu există nimic automat în absolutiunea pe care o pronunță. El poate „lega” și „dezlega”. Poate refuza absolutiunea - deși acest lucru se întâmplă foarte rar - sau poate impune o penitență (epitimion), interzicând penitentului să ia parte la împărtășanie pentru o perioadă de timp sau cerând îndeplinirea anumitor acțiuni prescrise de el. Din nou, aceasta din urmă nu este foarte comună în practica ortodoxă modernă, dar este important să ne amintim că preotul are acest drept.

În Biserica antică, penitența era adesea foarte severă. Pentru desfrânare (relații extraconjugale), Sfântul Vasile cel Mare prescrie șapte ani de excomunicare, iar Sfântul Grigore de Nyssa nouă ani; în dreptul canonic ulterior, atribuit Sfântului Ioan Postitorul, aceasta este redusă la doi ani, cu post strict. Pentru omor din culpă - în situația noastră modernă, de exemplu, uciderea accidentală a cuiva într-un accident de mașină - Vasile impune zece sau unsprezece ani de excomunicare, iar Grigore de Nyssa nouă ani; dacă penitentul respectă cu strictețe postul, Ioan Postitorul permite ca aceasta să fie redusă la trei ani. Părinții care își lasă copilul să moară nebotezat sunt excomunicați timp de trei ani.

Desigur, chiar și în perioada incipientă, episcopul sau preotul spoveditor putea modifica aceste reglementări, ghidat de principiul oikonomiei sau flexibilității pastorale, în funcție de situația particulară a fiecărui individ. Astăzi, ar fi și mai excepțional să se aplice canoanele în toată strictețea lor; o gamă largă de oikonomie este normală. Dar principiul rămâne: preotul este responsabil în fața lui Dumnezeu pentru modul în care administrează sacramentul spovedaniei și își păstrează dreptul de a impune penitență, inclusiv, dacă este necesar, excomunicarea temporară. De exemplu, în practica modernă a Bisericii Grecești din Europa de Vest, este obișnuit să se excomunică o femeie care a făcut un avort timp de un an (canoanele antice prescriu o perioadă mult mai lungă). În astfel de cazuri, preotul poate oferi și forme mai eficiente de penitență: „Ai ruinat o viață", poate spune el. „Acum du-te și aprobă: pentru următoarele douăsprezece luni, fă voluntariat patru ore pe săptămână la un cămin pentru copii cu paralizie cerebrală."

Pocăința nu trebuie considerată o pedeapsă, cu atât mai puțin un mijloc de ispășire a unei crime. Mântuirea este un dar gratuit al harului. Prin propriile noastre eforturi nu putem niciodată ispăși vina noastră. Hristos, singurul Mijlocitor, este singura noastră răscumpărare; fie ne iartă gratuit, fie noi nu suntem iertați deloc. Nu există „merit" în îndeplinirea pecăinței, deoarece omul nu poate avea niciodată vreun merit propriu în raport cu Dumnezeu. Aici, ca întotdeauna, trebuie să ne gândim în primul rând în termeni terapeutici și nu juridici. Pocăința nu este o pedeapsă, nici măcar un mijloc de ispășire, ci un mijloc de vindecare. Este un pharmakon, sau medicament. Dacă spovedania în sine este ca o operație, pocăința este un tonic care ajută organismul să se recupereze în perioada de convalescență. Prin urmare, pocăința, la fel ca spovedania în general, este în esență pozitivă în scopul său: nu creează o barieră între păcătos și Dumnezeu, ci servește ca o punte între ei. „Vedeți, deci, bunătatea și severitatea lui Dumnezeu" (Romani 11:22): pocăința nu este doar o expresie a severității divine, ci în egală măsură o expresie a iubirii divine.

Înzestrat cu puterea de a „lega" și de a „dezlega", de a acorda sau de a reține absolvirea, cu o largă libertate de alegere în ceea ce privește sfaturile pe care le dă sau penitența vindecătoare pe care o impune, preotul care ascultă spovedanii își asumă o responsabilitate grea. Și totuși, rolul său este, de asemenea, limitat. După cum s-a menționat deja, spovedania se face lui Dumnezeu, nu preotului; și Dumnezeu este cel care acordă iertarea. „Sunt doar un martor", spune preotul; Sfântul Tihon este și mai precis în parafraza sa: „Sunt un păcătos, ca tine". Și dacă în momentul absolvirii, punându-și mâna pe capul penitentului, preotul se află într-un fel în locul lui Dumnezeu, atunci în etapa precedentă a sacramentului, în timpul spovedaniei în sine, el stă de partea celui care aduce pocăința, el însuși ca unul dintre penitenți, „un păcătos, ca tine", care are nevoie și el de iertare divină. Prin urmare, există, fără îndoială, un feedback între preot și cel care se spovedește: părintele duhovnic primește ajutor de la copiii săi duhovnicești și invers. Preotul care se spovedește trebuie, la rândul său, să se spovedească; iar când face acest lucru, își scoate, în mod obișnuit, crucea preoțească pectorală.

Rolul preotului ca martor și ca penitent împreună cu penitentul este clar sesizabil în însăși modul de ascultare a spovedaniei. Nu este obișnuit ca preotul să stea în timp ce penitentul îngenunchează, deoarece acest lucru ar sugera că preotul este mai degrabă un judecător

decât un martor. În timpul rugăciunilor vocale de deschidere, penitentul stă în fața icoanei lui Hristos sau a Evangheliei, în timp ce preotul stă în lateral. Apoi, în timpul mărturisirii propriu-zise a păcatelor, amândoi pot sta în șezut (practica grecească) sau amândoi pot rămâne în picioare (practica rusească): în ambele cazuri, amândoi se află într-o poziție egală, ca și cum ar fi la același nivel. Se întâmplă ca penitentul să îngenuncheze, iar preotul să rămână în picioare: în acest caz, însă, preotul este forțat să se aplece pentru a-l asculta pe penitent, iar acest gest are și el semnificația sa. În timpul dezlegării finale a spovedaniei, penitentul își plecă capul – nu în fața preotului, ci în fața icoanei sau a Evangheliei, simbolizând prezența invizibilă a lui Hristos, singurul care are puterea de a ierta păcatele. Rugăciunea de dezlegătură nu lasă nicio îndoială că Hristos, și nu preotul, este cel care acordă iertarea. În versiunea mai veche, folosită încă de greci[ [72] ], preotul nu spune „Te iert", ci „Dumnezeu să te ierte". În secolul al XVII-lea, sub influența catolică, această sintagmă din slavona Trebnik a fost schimbată și a căpătat forma de vorbire la persoana întâi: „Și eu, un preot nevrednic, prin autoritatea dată mie de El, te iert și te absolv...". Cu toate acestea, în nicio altă taină a Bisericii Ortodoxe clericul nu folosește pronumele personal „eu" atunci când săvârșește taina. Tradiția mai veche se reflectă în obiceiul de a cere reciproc iertare înainte de împărtășanie, care există până în ziua de azi la ruși și la alți ortodocși. Laicii și clericii își spun unul altuia: „Iartă-mă" și răspund: „Dumnezeu va ierta".

Vindecarea pe care o experimentăm în sacrament este, de asemenea, o formă specială de reconciliere. Acest lucru este subliniat în rugăciunea de dezlegare: „Nu-l despărți de Sfânta, Sobornicească și Apostolească Biserică, ci unește-l cu turma curată a oilor Tale" (versiunea greacă); „Împăcă-l și unește-l cu sfânta Ta Biserică" (versiunea rusă). Păcatul, așa cum știm din parabola fiului risipitor, este expulzarea, înstrăinarea, excluderea – sau mai degrabă autoexcluderea – din familie: așa cum spunea Alexei Homiakov, „când unul dintre noi cade, cade singur"[ [73] ]. Pocăința înseamnă întoarcerea acasă, ieșirea din izolare în comuniunea fraternă, reunirea cu familia.

Cadou lacrimos

Darul lacrimilor, subliniat în mișcarea carismatică contemporană, ocupă, de asemenea, un loc important în tradiția spirituală a Răsăritului ortodox. [ [74] ] „Teologia lacrimilor" joacă un rol deosebit de semnificativ în învățăturile lui Ioan Scărmănacul, Sfântului Isaac Sirul și Sfântului Simeon Noul Teolog. Pentru Sfântul Isaac, lacrimile sunt o reînnoire a harului botezului: „Izvorul lacrimilor după botez este mai mare decât botezul, deși aceste cuvinte par oarecum îndrăznețe [...] Primind botezul în pruncie, cu toții l-am pângărit, dar cu lacrimi îl curățim din nou" [ [75] ]. Sfântul Isaac consideră lacrimile ca o graniță esențială între starea „trupească" și cea „spirituală", ca un punct de trecere de la veacul prezent la veacul viitor, în care se poate intra printr-o premoniție chiar și în această viață. Un nou-născut plânge imediat ce se naște; într-un mod similar, creștinul plânge când se renaște în „veacul viitor". [ [76] ] Sfântul Simeon insistă că nu ar trebui să primim niciodată sacramentele fără să vărsăm lacrimi. [ [77] ] Și, potrivit lui Nicetas Stifatus, un ucenic al Sfântului Simeon, lacrimile pot chiar să redreseze virginitatea pierdută. [ [78] ]

Ce ne spune acest dar al lacrimilor despre semnificația pocăinței? Există diferite tipuri de lacrimi și este esențial să facem distincția între ele. Diferența fundamentală este între lacrimile senzuale și cele spirituale (există și un al treilea tip: sunt posibile lacrimile demonice). Lacrimile senzuale sunt emoționale; lacrimile spirituale sunt ascetice. Lacrimile senzuale sunt de obicei legate de pasiuni: sunt adesea rezultatul mâniei, dezamăgirii, invidiei, autocompătimirii sau pur și simplu al excitării nervoase. Lacrimile spirituale, așa cum indică chiar numele lor, sunt un dar al harului lui Dumnezeu Duhul Sfânt și nu rezultatul doar al propriilor noastre eforturi și sunt strâns legate de rugăciunea noastră. Lacrimile senzuale sunt o expresie a deznădejdii care ne însoțește în condițiile pământești, în lumea decăzută a decăderii, îndreptându-ne neobosit spre moarte; lacrimile spirituale ne conduc la noua viață a Învierii.

Ar fi însă o greșeală să facem o distincție radicală între aceste două tipuri de lacrimi. Lacrimile naturale sau senzuale pot avea uneori un efect pozitiv și purificator, ca atunci când plângem din compasiune pentru cei suferinzi sau jelim morții. Harul interacționează cu natura și se bazează pe ea; prin urmare, lacrimile naturale, purificate de egocentrismul păcătos și de emoționalitatea dezordonată, ne pot conduce la porțile plânsului spiritual. Mai mult, întrucât harul lucrează în noi mai ales în secret și neobservat, noi înșine nu putem spune întotdeauna cu siguranță dacă plângem lacrimi naturale sau spirituale. Pentru a ne păstra simplitatea, Dumnezeu poate să ne ascundă creșterea spirituală și nu este treaba noastră să ne judecăm pe noi înșine. Și totuși, este necesar să recunoaștem diferența esențială dintre plânsul spiritual și cel dat prin har, chiar dacă în realitate cele două tipuri coincid uneori.

Lacrimile spirituale, așa cum învață Sfinții Părinți, sunt de două feluri principale. La un nivel inferior, acestea sunt lacrimi „amar”; la un nivel superior, „dulci”. În primul caz, acestea sunt un mijloc de purificare; în al doilea, de iluminare. La un nivel inferior, ele exprimă pocăința, durerea pentru păcate, tristețea despărțirii noastre de Dumnezeu - acesta este Adam plângând în fața porților Paradisului[ [79] ]; la un nivel superior, ele exprimă bucuria iubirii divine, mulțumirea pentru restaurarea noastră nemeritată în filiație. Prima se reflectă în imaginea fiului risipitor, încă în exil, care plânge pentru patria sa pierdută; a doua, în imaginea fiului risipitor plângând de bucurie în casa tatălui său la sărbătoarea întoarcerii sale. La un nivel inferior, lacrimile sunt ca sângele care curge din rănile sufletului nostru, după cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa[ [80] ]; la cel mai înalt nivel, ele semnifică spiritualizarea sentimentelor și sunt unul dintre aspectele transformării complete a personalității umane prin harul îndumnezeitor.

Cele două niveluri ale lacrimilor spirituale nu ar trebui puse în contrast prea puternic, căci unul duce la celălalt. Ceea ce începe ca lacrimi de regret pentru păcate se transformă treptat în lacrimi de mulțumire și bucurie. Și astfel, în „darul lacrimilor” vedem din nou ceea ce am insistat constant: pocăința nu este negativă, ci pozitivă; nu este distructivă, ci dătătoare de viață; nu este deprimantă, ci plină de speranță.

„Suntem triști, dar suntem mereu fericiți”

Aceasta este experiența noastră a „marii înțelegeri” sau a „schimbării minții” denotată de cuvântul „pocăință”. Plină de tristețe, dar plină de bucurie, pocăința exprimă acea tensiune rodnică care a caracterizat întotdeauna viața creștină pe pământ și pe care Apostolul Pavel a descris-o atât de puternic: „Noi [...] purtăm întotdeauna în trup omorul Domnului Isus, pentru ca și viața lui Isus să se arate în trupul nostru. [...] suntem socotiți ca morți, și totuși iată că suntem vii; [...] suntem întristați, dar pururea ne bucurăm” (2 Corinteni 4:10; 6:9-10). Ca viață de pocăință constantă, ucenicia noastră creștină este participarea simultană la agonia Ghetsimani și la evenimentul Schimbării la Față, la Răstignire și la Înviere. Sfântul Ioan Scărmănatul exprimă acest lucru în aceste cuvinte: „Cine s-a îmbrăcat cu plânsul binecuvântat și plin de har al sufletului, ca cu o haină de nuntă, a cunoscut râsul duhovnicesc al sufletului.”[ [81] ].

## 4. TEOLOGIA RUGĂCIUNII

„Principalul lucru este să te pui cu mintea în inimă înaintea Domnului și să stai înaintea Lui neîncetat, zi și noapte, până la sfârșitul vieții” [ [82] ], învață Sfântul Teofan Zăvorâtul.

În această scurtă, dar cuprinzătoare definiție a rugăciunii, Sfântul Teofan Pustnicul ne amintește de trei lucruri extrem de importante:

- în primul rând, despre esența rugăciunii: „a sta înaintea Domnului”;
- în al doilea rând, despre cea mai importantă condiție a sa: „cu mintea în inimă”;
- în al treilea rând, despre momentul cel mai potrivit pentru rugăciune: „zi și noapte până la sfârșitul vieții”.

### „Stai înaintea Domnului”

Așadar, în primul rând, rugăciunea înseamnă a sta înaintea lui Dumnezeu. Să observăm imediat cât de larg interpretează Sfântul Teofan această stare în picioare. Pentru el, rugăciunea nu se limitează la a spune rugăciuni; mai mult, cuvintele, într-un anumit sens, nu sunt necesare, căci adesea statul în picioare în tăcere se dovedește a fi mai profund și mai eficient decât cererile grandilocvente. Dar indiferent de modul în care este exprimată rugăciunea noastră - în cuvinte, în gesturi simbolice, în sacramente sau în tăcere, în esența sa se află întotdeauna statul în fața lui Dumnezeu.

„A sta înaintea Domnului.” Aceasta înseamnă că rugăciunea este o întâlnire, o comuniune între două persoane. Scopul ei nu este de a evoca experiențele religioase corespunzătoare sau de a ne pregăti în mod corespunzător inimile, ci conduce la o întâlnire personală, față în față, cu Dumnezeu, care este în Sfânta Treime. „Căci vorbind cu Dumnezeu, așa cum vorbește un prieten cu un prieten”, scrie Sfântul Simeon Noul Teolog, „el [cel care se roagă] stă cu îndrăzneală înaintea feței Celui Ce trăiește în lumină de neapropiat (1 Timotei 6:16)[ [83] ]. Sfântul Simeon conturează cei doi poli ai rugăciunii creștine, arată cele două laturi opuse ale acestor relații: Dumnezeu „care este în lumină de neapropiat”,

și totuși omul îndrăznește să vină la El și să vorbească cu El, „ca cu un prieten”. Dumnezeu este mai presus de toate ființa, infinit de îndepărtat, inaccesibil, „cu totul Altul”, mysterium tremendum et fascinans. El este absolut transcendental - și, în același timp, mereu aproape, apropiat, iubitor, rămânând cu noi și în noi, „fiind peste tot și umplând totul”. Prin urmare, un creștin stă înaintea Lui cu un dublu sentiment: cu întreaga sa ființă simte, după cum spune scriitoarea anglicană Evelyn Underhill, care simte profund tradiția ortodoxă, „apropierea și totuși alteritatea Celui Veșnic” [ [84] ]. În momentul în care stăm înaintea Lui, ni se dezvăluie mila și judecata lui Dumnezeu, bunătatea și severitatea Lui (Ps. 100 [101], 1; Rom. 11:22). Până în ultimul moment, ne aflăm mereu între speranță și tremur, „între frică și speranță” (Sfântul Ambrozie de la Optina). Acest dublu sentiment se vede cel mai clar în Liturghia Ortodoxă, unde misterul și apropierea profundă sunt unite inseparabil sau – mă voi referi din nou la Evelyn Underhill – „cea mai profundă experiență a misterului Transcendentului și o atitudine de încredere copilărească față de acesta” [ [85] ]. De fiecare dată când ne întoarcem la textele liturgice ale Orientului creștin, vedem cât de organic se împletesc în ele cele aparent incompatibile: speranța și frica, încrederea și tremurul. Sfintele Daruri sunt numite: „o „taină făcătoare de viață și cumplită.” Preotul, chemând credincioșii să se apropie de Potir, proclamă: „Cu frică de Dumnezeu, credință și dragoste, apropiați-vă.” În rugăciunea dinaintea Sfintei Împărtășanii, care conform tradiției este atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog, citim:

„... bucurându-mă împreună și tremurând,
eu, fiind iarbă, mă împărtășesc cu focul,
și este o minune ciudată, suntem udați
fără să ardem, așa cum tufișurile
de odinioară ardeau fără să ardă.”

„Bucurați-vă și tremurați” — aceasta este, de fapt, ceea ce ni se cere atunci când stăm înaintea lui Dumnezeu. Evlavia și uimirea — „este un lucru înfricoșător să cazi în mâinile Dumnezeului celui viu” — trebuie combinate în rugăciunea noastră cu experiența propriei noastre „lipse de adăpost” și cu simplitatea emoționantă a inimii, căci Dumnezeul cel viu devine, într-un mod de neînțeles, fratele și prietenul nostru. Suntem robi fără valoare care cad înaintea tronului Împăratului cerurilor și, în același timp, copii care se întorc cu bucurie la casa Tatălui. Lacrimile care apar în noi când mergem la Sfânta Împărtășanie nu sunt doar un strigăt de pocăință din conștientizarea propriei noastre nevrednicii: „Sunt țărână”, ci și o tandrețe plină de lacrimi din faptul că stăm față în față cu un Dumnezeu milostiv și iertător. „Gustând darurile Duhului”, scrie Sfântul Macarie, „experimentăm, pe de o parte, bucurie și mângâiere, iar pe de altă parte, tremur, frică și întristare”[ [86] ]. Ori de câte ori stăm cum se cuvine în fața Prezenței Divine, suntem conștienți de toate aceste sentimente.

„Cu mintea în inimă”

În al doilea rând, a te ruga și a te închina înseamnă a sta înaintea lui Dumnezeu „cu mintea în inimă”. Aici, însă, este necesară o avertizare. Când Sfântul Teofan și tradiția ortodoxă în ansamblu vorbesc despre „minte și inimă”, ei înțeleg ceva cu totul diferit de ceea ce suntem obișnuiți să înțelegem prin aceste cuvinte. „Mintea” sau „intelectul” (în

greacă, nous) pentru ei nu este doar și nu atât „rațiunea” capabilă de construcții logice, ci și, mai presus de toate, capacitatea de a vedea și de a înțelege adevărurile credinței în contemplare. Dar nu trebuie să vedem aici o negare a rațiunii sau o încercare de a o abandona; capacitatea de judecată rațională este dată de Dumnezeu, dar totuși nu este cea mai importantă sau cea mai importantă dintre abilitățile noastre, iar în rugăciune adesea pătrundem acolo unde rațiunea este neputincioasă.

Aceeași precauție este necesară și în utilizarea cuvântului „inimă”. Sfântul Teofan, precum și întreaga tradiție spirituală ortodoxă, folosește acest cuvânt în sens semitic sau biblic: prin „inimă” se înțeleg nu doar înclinații și sentimente, ci, în primul rând, centrul întregii personalități. „Inima” este „eul” nostru cel mai lăuntric, „tronul înțelepciunii și al priceperii”, sursa tuturor deciziilor și acțiunilor noastre morale, „templul lăuntric” unde acționează harul lui Dumnezeu și locuiește Sfânta Treime. Întrucât o persoană are o „minte” și o „inimă”, înseamnă că este o „ființă spirituală”, creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu [ [87] ].

Aceasta înseamnă că atunci când Sfântul Teofan prescrie „să stăm înaintea Domnului cu mintea în inimă”, el vrea să spună că suntem chemați să ne închinăm lui Dumnezeu cu toată ființa noastră. Capacitatea de gândire nu este câtuși de puțin diminuată; suntem creaturi raționale sau, așa cum scrie Sfântul Clement al Alexandriei, „miei minții” [ [88] ], prin urmare, și închinarea noastră trebuie să fie „rațională” (Romani 12:1). Nici sentimentele nu sunt „alungate”: și ele fac parte din natura noastră. Dimpotrivă, rugăciunea noastră trebuie să fie animată de eros, o dorință arzătoare, nepotolită, după Divin; numai așa poate deveni, după cuvintele lui Maxim Mărturisitorul, „experiența extazului iubitor” [ [89] ]. Mai mult, logosul și era, rațiunea, emoțiile și înclinațiile se îmbină în rugăciune cu toate aspectele personalității noastre și formează o unitate vie unde se cuibărește sinele nostru cel mai interior, adică în inimă. În cuvintele lui Evelyn Underhill, deja cunoscute nouă, „comunicarea cu Dumnezeu începe la nivelul conștientului, pentru a transforma apoi și a implica în închinarea nedivizată nivelurile profunde, instinctive ale sinelui nostru” [ [90] ].

„Cu mintea în inimă.” Întreaga personalitate este implicată în „închinarea neîmpărțită” - întreaga diversitate nu numai a manifestărilor conștiente, ci și a celor profunde, subconștiente, toate impulsurile noastre intuitive, simțul frumuseții, precum și acea capacitate de înțelegere intuitivă și de perspicacitate spirituală, care, așa cum am spus deja, depășește cu mult capacitățile minții. Absolut totul participă la rugăciune, inclusiv „compoziția” noastră fizică, adică trupul. „Și trupul este transformat”, scrie Sfântul Grigorie Palama. „Se înalță împreună cu sufletul, împreună cu el se unește cu Divinul și astfel devine posesiunea și receptaculul lui Dumnezeu.” [ [91] ]

Dar cum se realizează „închinarea neîmpărțită”? Rugăciunea noastră constă, în primul rând, din cuvinte; fiecare dintre ele are un sens direct accesibil minții. Totuși, rugăciunea nu se limitează la sensurile directe ale cuvintelor. În afară de ele și dincolo de ele, fiecare cuvânt, fiecare frază ascunde o multitudine de asociații și subtexte, are propria sa putere ascunsă și „structură” poetică. Prin urmare, cuvântul rugăciunii nu este doar adevăr, ci și frumusețe; imagistica poetică a textului rugăciunii, chiar dacă este proză ritmică și nu o

strofă, ne permite să descoperim noi straturi de sens în cuvinte familiare de fiecare dată. Mai mult, închinarea este exprimată nu numai în cuvinte, ci în multe alte moduri - în imnuri, în splendoarea veșmintelor preoțești, în liniile și culorile sfintelor icoane, în frumusețea specială a părții celei mai sacre a templului, în gesturi simbolice - semnul crucii, tămâierea, aprinderea lumânărilor și, în final, în rolul pe care îl joacă marile „arhetipuri", elementele primare ale vieții umane - focul, apa, vinul, pâinea și untdelemnul, în închinarea noastră.

Cuvântul se adresează intelectului; poezia, muzica, imaginile, simbolurile și gesturile rituale „răspund" altor niveluri ale personalității. Ambele sunt la fel de importante. Dacă cuvintele nu au sens, sau mai degrabă, dacă este imposibil să înțelegem ceea ce cântăm sau pronunțăm, cultul nostru se transformă într-un act magic, în șamanism, nedemn de „miei mintali". Pe de altă parte, dacă nu conține nimic altceva decât „cuvinte ușor de înțeles" și interpretări detașat-raționale, va fi „cult al minții", dar în niciun caz – „rugăciune a minții în inimă". Da, poate atrage prin „accesibilitatea", logica și consecvența sa, dar personalitatea în toată diversitatea sa nu va participa la ea. Tocmai asta au uitat adesea susținătorii reformei liturgice a Bisericii Apusene, începută în anii 60-70 ai secolului XX. Ei au subestimat în mod evident prezența misterului; iar fără mister, o persoană nu va fi niciodată complet umană. Rugăciunea nu se poate reduce la pronunțarea cuvintelor, iar o comunitate liturgică adunată este calitativ diferită de o întâlnire publică cu toate anunțurile și discursurile potrivite. Se auzi adesea că simbolurile, imaginile și chiar estetica cultului creștin tradițional sunt iremediabil depășite și nu mai corespund cerințelor lumii moderne. Se spune că aceste simboluri datează din cultura agrară și, în multe privințe, nu corespund nevoilor culturale ale locuitorilor unei metropole industriale. De ce ținem în mână o cădelniță sau o lumânare în timpul rugăciunii și nu, să zicem, un stetoscop sau o bormașină? Și nu ni se pare că întreaga noastră teologie este concepută doar pentru un singur grup social, destul de restrâns? Ca răspuns, tradiția ortodoxă a putut demonstra în mod convingător că toate acțiunile și simbolurile liturgice au nu numai o semnificație istorică privată, ci și una universală. Formele exterioare ale Liturghiei Divine s-au format, fără îndoială, sub influența directă a etichetei sociale și a ideilor estetice ale epocii corespunzătoare - luați, de exemplu, elementele Ceremonialului de curte bizantin care sunt clar trasate în el - dar esența sa depășește în mod clar toate convențiile istorice și se întoarce la nevoile originale și eterne ale fiecărei persoane, oriunde și oricând s-a născut. Principalele simboluri ale cultului ortodox sunt realitățile cele mai esențiale ale vieții umane: pâinea și apa, focul și lumina. Dacă societatea tehnocratică modernă nu mai vede valoare și sens în ele, nu este oare o astfel de orbire un semn înfricoșător al lipsei de viață și al inumanității „civilizației" moderne? Și este foarte posibil ca nu simbolurile să fie cele care trebuie schimbate, ci noi înșine sau, mai precis, calitatea viziunii spirituale.

În acest context, trezirea unei pasiuni sincere pentru icoane în societatea occidentală este foarte reconfortantă pentru Biserica Ortodoxă. Uneori, pur și simplu ești uimit de câți așa-ziși „oameni moderni", care nu se consideră a aparține vreunei tradiții bisericești și sunt complet indiferenți față de toate reformele liturgice, manifestă totuși un interes serios pentru pictura de icoane. Nu ar trebui să ne grăbim să declarăm această pasiune superficială și sentimentală. Nu este oare surprinzător faptul că, în epoca noastră

tehnocratică, secularizată, oamenii sunt sincer atrași de arta extrem de spirituală și bogată din punct de vedere teologic? Și este oare posibil acest lucru, dacă admitem că icoana este cu adevărat demodată?

Cât despre creștinul ortodox, cel mai important lucru pe care trebuie să-l țină minte astăzi este că slujba divină este chemată să ne amintească de bucuria și frumusețea Împărăției Cerurilor. Dacă uităm de dimensiunea estetică, rugăciunea noastră nu va mai fi închinare în sensul deplin al cuvântului, nu va mai fi „rugăciunea minții din inimă". Bucuria și frumusețea Împărăției nu pot fi dovedite sau deduse prin raționament. Nu pot fi convinse; pot fi doar experimentate și exprimate. Și numai prin simboluri și acțiuni ritualice – fie că este vorba de arderea tămâiei, aprinderea lumânărilor sau a lămpilor în fața unei icoane – putem aborda măcar parțial realitatea „raiului pe pământ". Gesturile simple pot exprima mai bine decât multe cuvinte evlavia față de Dumnezeu și dragostea față de El. Fără ele, rugăciunea noastră ar fi incredibil de sărăcită.

Dar de ce să arzi tămâie și să aprinzi lumânări? De ce să te închini și să te faci cruce? Nu există o explicație rațională pentru asta; toate argumentele rezonabile conțin doar o foarte mică parte din adevăr. Dar așa și trebuie să fie, deoarece avem de-a face cu simboluri. Dacă un poet ar putea repovesti în proză obișnuită tot ceea ce vrea să exprime în versuri, dacă un artist sau un muzician ar putea explica ce a pictat sau a exprimat, atunci nu ar mai fi nevoie de poezii, simfonii și picturi. Arta există doar în măsura în care este capabilă să exprime ceva ce nu poate fi transmis în niciun alt mod. Același lucru este valabil și pentru cult. Dacă am putea explica exhaustiv de ce este nevoie de tămâie și lumânări, acțiunea simbolică nu ar mai fi necesară. Și aceasta este valoarea simbolurilor teologice: ele exprimă inexprimabilul și, prin urmare, ating dimensiuni profunde ale naturii noastre, inaccesibile logicii. Simbolul este mai transparent, mai accesibil decât cuvintele - și, în același timp, este capabil să ne introducă în miezul realității.

Dintr-un punct de vedere pur pragmatic, toate aceste frumuseți liturgice sunt lipsite de sens și inutile. În loc de tămâie, am putea folosi cu ușurință un odorizant de cameră, în loc de lumânări – lămpi cu neon. Dar omul, din fericire, nu este doar un animal care gândește pragmatic; dacă privești cu atenție în propria inimă, vei vedea imediat cum tânjește după „frumusețe inutilă". După cum scrie pe bună dreptate părintele Alexander Schmemann:

„Liturgia este, înainte de toate, o adunare plină de bucurie a celor care urmează să-L întâlnească pe Domnul înviat și să intre împreună cu El în camera nunții. Tocmai această bucurie a așteptării și așteptarea bucuriei răsună în imnuri, se exprimă în riturile veșmintelor, ale tămâiei, în acea «frumusețe» a Liturghiei, care multora li se pare superfluă și chiar păcătoasă.

Într-adevăr, nu este nevoie, căci aici depășim „necesarul". Frumusețea este întotdeauna „superfluă", „non-utilitară", „inutilă". Când, așteptând o persoană dragă, punem masa cu o față de masă festivă, o decorăm cu lumânări și flori, facem acest lucru nu din „necesitate", ci din iubire. Și Biserica este iubire, așteptare și bucurie. „Raiul pe pământ", așa cum ne învață tradiția ortodoxă; bucuria unei copilării recâștigate, bucurie liberă,

necondiționată, altruistă, dar numai ea poate transforma lumea. Evlavia noastră adultă, sumbră-serioasă, are nevoie de definiții și confirmări, dar toate acestea vin din frică. Frica de dezintegrare, de cădere, de „influențe păgâne” sau de orice altceva. Dar „cine se teme nu este desăvârșit în iubire” (1 Ioan 4:18). Și atâta timp cât creștinii nu numai că se ceartă despre Împărăție, ci o și iubesc, ei vor încerca întotdeauna să o „exprime”, să o dezvăluie în artă și frumusețe. Cei care celebrează sacramentul bucuriei ies în „veșminte împodobite”, pentru că sunt îmbrăcați în slava Împărăției, pentru că măreția lui Dumnezeu „reflectă” chiar și forma umană. În Euharistie stăm înaintea lui Hristos și, asemenea lui Moise, suntem acoperiți de slava lui Dumnezeu”[ [92] ].

„Frumusețea va mântui lumea.” Scopul principal al fiecărei închinăciuni și rugăciuni este de a descoperi lumii puterea mântuitoare a frumuseții. Trimișii prințului Vladimir, care au venit la Constantinopol „să testeze credința”, au fost convinși nu de cuvinte despre adevărul Ortodoxiei, ci de splendoarea Sfintei Liturghii. „Nu putem uita acea frumusețe”, au spus ei la întoarcere [ [93] ]. „În ce constă rugăciunea ta?”, a întrebat-o odată Sfântul Ioan Botezătorul pe una dintre fiicele sale duhovnicești. Și ca răspuns a auzit: „Merg asupra frumuseții lui Dumnezeu și mă bucur de ea” [ [94] ]. Aceasta este închinarea. A te ruga, a te închina, înseamnă a vedea frumusețea spirituală a Împărăției cerești, a încerca să o exprimi în cuvinte, imagini, linii, culori, acțiuni simbolice și, în final, cu întreaga ta viață - și astfel, prin creșterea prezenței frumuseții în lume, a schimba și a transforma creația decăzută.

Continuu, zi și noapte

Și, în final, a treia parte a definiției Sfântului Teofan: a te ruga înseamnă „a sta înaintea Domnului neîncetat, zi și noapte, și așa până la sfârșitul vieții”. „Rugați-vă neîncetat”, îndeamnă Apostolul Pavel (1 Tesaloniceni 5:17). Rugăciunea nu ar trebui să devină unul dintre puținele, ci singurul lucru în viață. Fiecare pas pe care îl facem este înaintea lui Dumnezeu și, prin urmare, a sta înaintea lui Dumnezeu nu poate fi limitat la un loc și un timp anume desemnat, nici la „citirea rânduielii” sau „a merge la biserică”. Trebuie să devină atotcuprinzătoare, atotcuprinzătoare, atotcuprinzătoare. Suntem creați să fim laudă neîncetată, rugăciune neîncetată.

Totul în lume este chemat la închinare; nimic nu poate fi respins ca fiind „nedemn” sau „iremediabil lumesc”. După cum a observat pe bună dreptate părintele Alexander Schmemann, „un creștin este cel care Îl vede pe Hristos oriunde privește și se bucură de El”[ [95] ]. Citim același lucru în monumentul antic cunoscut sub numele de „Cuvintele lui Isus”: „Ridică o piatră și Mă vei găsi; vezi un copac în bucăți și Eu voi fi acolo”[ [96] ]. „Și este oare posibil să ne bucurăm prea ardent de Faptele părinților noștri?”, întreabă Thomas Traherne în „Sutele de contemplări”. „Căci El este în fiecare lucru. Unele dintre ele sunt nesemnificative ca înfățișare, comune și grosolane, dar îmi amintesc de vremea când Praful drumului părea mai frumos decât aurul pentru ochii unui copil și, de aceea, acum este și mai prețios în ochii rațiunii”[ [97] ]16. A te închina înseamnă a-L vedea pe Dumnezeu în toate, a îmbrățișa toată creația în iubire și a o ridica spre Creator în bucurie. Astfel, săvârșită „neîncetat”, „zi și noapte”, rugăciunea devine parte a firii noastre. Nu este ceva ce spunem sau facem, ci ceea ce suntem. „Adu-ți aminte de Dumnezeu mai des

decât respiri”[ [98] ], ne învață Sfântul Grigore de Nazianz. Rugăciunea este mai asemănătoare cu noi, mai necesară nouă decât respirația, decât bătăile inimii. Suntem creați pentru a ne închina și a ne glorifica. Aceasta este adevărata noastră esență și suntem, de asemenea, chemați să transformăm tot ceea ce ne înconjoară în glorificare. „În templul maiestuos care este pământul Domnului”, scrie Pavel Evdokimov, „fiecare, fie gânditor, fie muncitor, este chemat să devină preot al propriei vieți – să ia omenescul și să-l transforme într-o jertfă, într-un cântec de glorie”[ [99] ]. Și în alt loc, în același loc: „Printre imaginile din catacombe, cea mai frecventă este figura unei femei care se roagă, Oranta; aceasta este singura dispoziție adevărată a sufletului uman. Nu este suficient să citim rugăciuni; suntem chemați să devenim rugăciune în trup. Nu este suficient să trăim «momente de laudă»; întreaga noastră viață – fiecare acțiune, gest, zâmbet – trebuie să devină un cântec de glorie, o jertfă, o rugăciune. Trebuie să dai nu ceea ce ai, ci ceea ce ești”[ [100] ].

## 5. SEMNIFICAȚIA SURPRIZEI

Acest text a fost inițial conceput ca o predică pentru slujba de pomenire de la All Saints' College, Oxford, pe 6 noiembrie 1988, și de la Malvern College, pe 1 iulie 1989. În forma sa originală, era menit să trateze exclusiv ideea creștină de educație, dar, întrucât tratează și Minunea, experiența centrală a rugăciunilor și închinării noastre, mi-am permis să-l includ într-o formă ușor modificată.

Cât de multe sunt lucrările Tale, Doamne!

Ai făcut totul cu înțelepciune;

Pământul este plin de creațiile Tale.

Psalmul 103:24

Mirarea este începutul filosofiei.

Platon. Teetet

Cât de multe sunt lucrările Tale, Doamne!

Ai făcut totul cu înțelepciune;

Pământul este plin de creațiile Tale.

Psalmul 103:24

Mirarea este începutul filosofiei.

Platon. Teetet

Biserica Ortodoxă are o slujbă cu un simbolism frapant. Aceasta se săvârșește la începutul sau la sfârșitul oricărei perioade sau evenimente importante, cum ar fi prima zi a lunii, când se pune piatra de temelie sau la începutul sau sfârșitul unui an școlar. Acest rit este cunoscut sub numele de Marea Binecuvântare a Apei. Apa este turnată într-un pahar, iar preotul spune rugăciuni deasupra lui, invocând harul și puterea Duhului Sfânt, și în final coboară crucea în apă.

Însă cea mai importantă slujbă de binecuvântare a apei se ține pe 6 ianuarie, de sărbătoarea Bobotează sau a Botezului. În această zi, Biserica Ortodoxă comemorează nu adorarea Magilor (această sărbătoare cade pe 25 decembrie), ci Botezul Domnului în apele Iordanului. Cel mai adesea, sfințirea are loc în aer liber, pe malurile unui râu, izvor sau mări. Îmi amintesc bine cum a trebuit să particip la Marea Sfințire a Sfintelor Bobotează pe insula Patmos. Starețul mănăstirii Sfântului Ioan Teologul (mănăstirea de care aparțin), împreună cu călugării și clerul parohiei, coboară în port și slujesc la dig pe treizeci sau patruzeci de bărci de pescuit ancorate într-un semicerc mare. În momentul cel mai solemn, când starețul aruncă o cruce de lemn în apă, sirenele se aprind simultan pe toate bărcile din jur, iar tinerii și băieții sar în mare: toată lumea vrea să fie prima care găsește crucea și să o returneze starețului. [ [101] ]

Ritul Marii Binecuvântări a Apelor ne ajută într-un mod neașteptat să înțelegem scopul creștin al colegiilor și universităților și să clarificăm sensul cultului creștin. În tradiția ortodoxă, botezul lui Hristos primește o semnificație cu adevărat universală; întreaga creație participă la el. Într-un fel, botezul Său este exact opusul nostru. În cazul nostru, botezul curățăt de păcat. Dar Hristos este fără păcat; de ce ar trebui atunci să fie botezat? De fapt, Sfântul Ioan Botezătorul I-a pus Mântuitorului aceeași întrebare: „Eu am nevoie să fiu botezat de Tine și Tu vii la Mine?” (Matei 3:14). Tradiția ortodoxă răspunde la această întrebare cel mai convingător într-un limbaj pe care toată lumea îl înțelege. Suntem necurați; în Botez intrăm în apă curată și ieșim din ea curățiți. Astfel, în Botezul nostru suntem sfințiți de ape. Dar Hristos este curat; în Botezul Său intră în apă necurată și o sfințește El Însuși. După cum cântăm la liturghia sărbătorii Botezului, „astăzi este sfințită natura apelor... văzându-L pe Învățător botezat”[ [102] ]. În Botezul Domnului, nu apa este cea care Îl sfințește pe Hristos, ci Hristos dă sfințenie apelor și, prin ele, întregii lumi vizibile.

Numind apele „necurate”, înțelegem că lumea din jurul nostru este plină de sens și frumusețe, dar în același timp este decăzută, divizată, iar amprenta suferinței și a păcatului este vizibilă pe orice. Și Dumnezeu însuși vine în această lume decăzută, se implică în ea, își asumă plinătatea naturii umane - trup, suflet și duh. Prin întruparea Sa și tot ce a urmat - botezul în pâraiele Iordanului, schimbarea la față, moartea pe cruce și învierea - Hristos curăță și vindecă lumea decăzută, restaurează nu numai umanitatea, ci întreaga creație. La fiecare sărbătoare a Botezului Domnului, în timpul fiecărei binecuvântări a apei, suntem uimiți din nou de bunătatea și frumusețea a ceea ce Dumnezeu a creat și recreat în Hristos. Nimic nu este rău, nimic nu este de disprețuit în sine, ci numai din cauza „vederii corupte” nu-l putem vedea. Prin puterea botezului Domnului în apele Iordanului, nu numai umanitatea, ci întreaga lume poate fi sfințită,

transformată și poate deveni spirituală. Orice poate deveni un sacrament al prezenței lui Dumnezeu. După cum cântă unul dintre imnurile noastre de botez,

„Când Mă arăt Ție în Trup,
pământul este sfințit,
apele sunt binecuvântate,
cerul este luminat și
rasa umană este eliberată”
„Chin amar al vrăjmașului”[ [103] ].
În întruparea și botezul Domnului Iisus Hristos, pământul, cerul, corpul uman, întreaga noastră ființă, emoțiile și experiențele renasc și se transformă. Astfel, Marea Binecuvântare a Apei indică faptul că universul din jurul nostru nu este haos, ci cosmos. Gloria se odihnește peste toate, o minune umple lumea.

Este deosebit de important să ne amintim acest lucru, nu numai dacă vrem să înțelegem cultul creștin în întregime, ci și atunci când ne confruntăm cu sarcina mai restrânsă de a înțelege obiectivele educației creștine. În limbile romano-germanice, cuvântul „educație” provine din verbul latin educere, care înseamnă „a trezi”, astfel încât o școală sau o universitate este chemată să trezească în mod constant și intenționat uimirea. Profesori sau studenți, suntem adunați aici doar pentru a căuta adevărul. Dar adevărul, așa cum a scris Platon, este imposibil fără uimire: „Uimirea este începutul filosofiei” [ [104] ]. Prin urmare, universitatea este un „mediu extrem de organizat” în care suntem învățați să ne minunăm de lumea creată, de om, care este chemat să fie un microcosmos și mediator între lumea vizibilă și cea invizibilă, să ne minunăm de tot ceea ce poate fi înțeles de mintea umană sau creat de mâinile noastre. Este un loc unde învățăm să vedem toată diversitatea și imprevizibilitatea lumii în care trăim; un loc unde „ne ridicăm ochii spre munți”, descoperind cu uimire vastitatea și generozitatea universului; un loc unde spunem în moduri diferite: „Cât de multe sunt lucrările Tale, Doamne! Cu înțelepciune le-ai făcut pe toate.” Același lucru se poate spune despre fiecare moment al închinării noastre. Iar Platon este reiterat de poetul englez din secolul al XVII-lea, Sidney Godoflin:

„Doamne, când steaua Ta strălucitoare
i-a călăuzit pe magi la peșteră noaptea,
păstorii s-au bucurat pe câmp
. Îngerii le-au șoptit în șoaptă:
«Binecuvântată este cunoștința magilor,
de o sută de ori mai binecuvântată este blândețea păstorilor.» Nu există niciun merit în învățare - este
în harul dat acestor micuți.
Magii au mers pe cărările înțelepciunii,
fiind uimiți de minune împreună cu păstorii.
Numai uimirea va îndruma mintea spre cunoaștere.
„Eclozat din sămânța ignoranței.” [ [105] ]
„Numai uimirea va îndruma mintea spre cunoaștere”... Magii din universitățile moderne nu se mai pot lipsi de „minunea păstorilor”. Căci cunoașterea și uimirea merg întotdeauna mână în mână.

Acum câteva luni am visat că mă întorsesem la internatul unde studiasem cu mai bine de o jumătate de secol în urmă. La început, ghidul meu m-a condus prin camere care îmi erau familiare în realitate. Apoi am intrat în altele pe care nu le mai văzusem niciodată – spațioase, mobilate elegant, inundate de lumină. În cele din urmă, am intrat într-o mică capelă întunecată, cu mozaicuri strălucind în lumina lumânărilor. „E ciudat", i-am spus tovarășului meu, „locuiesc aici de mulți ani și nici măcar nu bănuiam existența tuturor acestor camere." „Se întâmplă întotdeauna așa", a răspuns el.

Acesta este, de fapt, scopul oricărei închinări adevărate, precum și scopul oricărei educații. În școală descoperim continuu noi „încăperi" în univers și în inima omului – în macrocosmos și în microcosmos. Aici deschidem ușile acestor „încăperi" și ne invităm unii pe alții să intrăm pentru a afla ce se află înăuntru.

Legat de aceasta este un alt aspect al conceptului creștin despre educație.

Școala cultivă nu doar uimirea și iubirea de adevăr, ci și libertatea. Adevărul și uimirea sunt inseparabile de libertate. Uimirea poate fi doar evocată, nu forțată; adevărul, după cum spunea Hristos, „ne face liberi" (Ioan 8:32). La orice universitate, sarcina noastră este să mărturisim valoarea libertății și să ne opunem la tot ceea ce erodează și degradează libertatea. Când studenții mei de la Oxford mă întreabă: „Ce vrei să ne înveți?", răspund: „Vrem să învățați să fiți liberi". Libertatea nu este dată gratuit, trebuie învățată. Să presupunem că mă întrebați dacă pot cânta la vioară, voi răspunde: „Nu știu, nu am încercat". Răspunsul meu ți se va părea cel mai probabil puțin ciudat. Fără o stăpânire îndelungată și minuțioasă a înțelepciunii muzicale, nu voi putea cânta sonata pentru vioară a lui Beethoven. Același lucru este valabil și pentru orice altă libertate. Asceza o învață – autocontrolul ascetic, autoobservarea strictă, gândirea creativă și, atunci când este necesar, libertatea trebuie apărată cu curaj și altruism. După cum a remarcat odată Berdiaev, „libertatea dă naștere la suferință, iar respingerea ei diminuează suferința. Libertatea nu este ușoară, așa cum pretind dușmanii și slujitorii ei; libertatea este grea, este o povară grea. Dostoievski a arătat cu o forță uimitoare că oamenii resping libertatea pentru a-și ușura soarta." [ [106] ] Respingând libertatea, devenim mai puțin umani; privându-i pe ceilalți de libertate, îi dezumanizăm.

Libertatea nu este ușoară, ceea ce înseamnă că la universitate nu ne promitem nouă înșine sau altora o viață ușoară. Să ne amintim mai des de cel mai important moment al „Marii Consacrări a Sfintelor Epifanii". Crucea este aruncată în apă. Nu există altă cale spre Schimbarea la Față. Doar pocăință, metanoia, o schimbare completă a minții și, prin urmare, calea morții creatoare pe cruce.

Acesta este, în termeni generali, conceptul creștin al educației. Esența școlii ca loc în care se predă uimirea este exprimată cel mai succint și precis în cuvintele atribuite lui Hristos în Evanghelia apocrifă a lui Toma: „Cine caută să nu înceteze să caute până nu găsește; și când va găsi, va fi uimit, și când va fi uimit, va fi uimit și va domni peste toți." [ [107] ] Iar școala ca loc în care se predă libertatea este cel mai bine descrisă într-o parabolă inclusă în „Povești hasidice" ale lui Martin Buber. Rabinul Shlomo a întrebat: „Care este

cel mai mare rău pe care ni-l poate face diavolul?" Și el însuși a răspuns: „Să ne facă să uităm că suntem copiii regelui." [ [108] ]

## 6. ROAGĂ-TE NEÎNCETAT: IDEALUL RUGĂCIUNII CONTINUE ÎN MONAȘTISMUL ORIENTAL

### Interpretare literală

„Rugați-vă neîncetat" (1 Tesaloniceni 5:17): această scurtă, dar expresivă instrucțiune a Apostolului Pavel către Tesaloniceni a avut o influență decisivă asupra spiritului monahismului ortodox răsăritean[ [109] ]. Începând cu secolul al IV-lea, în tradiția monahală a Răsăritului s-a stabilit ideea că rugăciunea nu era pur și simplu o acțiune asociată cu o anumită oră a zilei, ci ceva ce trebuia continuat neîncetat pe tot parcursul vieții unui călugăr sau a unei călugărițe. Esența acestui fapt este exprimată pe scurt într-una dintre Zicerile Părinților Deșertului: „Dacă un călugăr se roagă numai când stă în picioare să se roage, nu se roagă deloc"[ [110] ]. Cu același gând, călugărul palestinian din secolul al VII-lea, Antioh, de la Mănăstirea Sfântul Sava, menționează cuvintele din Eclesiastul 3:1-7: „Pentru orice lucru este un timp și un timp pentru orice lucru sub ceruri. Un timp pentru a te naște și un timp pentru a muri; (...) un timp pentru a plânge și un timp pentru a râde; (...) un timp pentru a tăcea și un timp pentru a vorbi." Și Antioh explică: „Pentru orice există un timp potrivit, în afară de rugăciune: pentru rugăciune este întotdeauna timpul potrivit"[ [111] ].

„Rugați-vă neîncetat" - dar cum poate fi pusă în practică o astfel de poruncă? Un răspuns a fost oferit de mesalieni, adepți ai unei mișcări ascetice răspândite în Siria și în alte părți ale Orientului Apropiat la sfârșitul secolului al IV-lea și al V-lea. Cuvântul „mesalieni" - în greacă „euchiți" - înseamnă tocmai „rugăciuni"; și ei (sau cel puțin așa susțineau criticii lor) au interpretat porunca lui Pavel cu o literalitate fără compromisuri. Pentru ei, se pare, doar rugăciunea vocală putea fi considerată rugăciune. Ei considerau „rugăciunea" ca o activitate conștientă și deliberată, excluzând toate celelalte activități: „a te ruga" înseamnă „a spune rugăciuni". Conform principiilor mesaliene, dacă oamenii se roagă neîncetat, le este imposibil să se angajeze în vreo muncă, fizică sau mentală. Nu ar putea grădinări, găti, spăla, curăța camerele sau răspunde la scrisori. Se vor ruga doar - și nu vor face nimic altceva. Prin urmare, mișcarea mesaliană avea o elită spirituală, „războinicii rugăciunii", bărbați și femei a căror unică ocupație era rugăciunea și ale căror nevoi materiale erau asigurate de soldații de rând. [ [112] ]

Această înțelegere, sau mai degrabă o neînțelegere, a rugăciunii neîncetate a fost condamnată rapid și decisiv de Biserică din motive evidente. Calea mesaliană (sau ceea ce a fost considerată a fi calea mesaliană) este vulnerabilă atât social, cât și spiritual. Din punct de vedere social, face ca viața monahală să fie parazitară și complet dependentă de caritatea celorlalți. Dimpotrivă, în tradiția monahală necoruptă s-a subliniat întotdeauna faptul că un călugăr, fie că este într-un schit sau într-o comunitate, trebuie în circumstanțe normale nu numai să se întrețină, ci și să sprijine alte persoane. Este în general acceptat faptul că monahismul în Orientul creștin a fost, în general, mai puțin ocupat decât în Occident cu muncă „activă" organizată - înființarea de școli, spitale și aziluri[ [113] ];

dar la un nivel mai puțin formal și mai personal, călugării orientali au avut întotdeauna un simț ascuțit al îndatoririlor lor față de „aproapele” lor din lume, îndatoriri nu numai spirituale, ci și materiale. În repetate rânduri, inclusiv în textele timpurii ale Părinților Deșertului, se afirmă că un călugăr trebuie să lucreze cu propriile mâini pentru a se întreține pe sine și pe cei aflați în nevoie – pe săraci și bolnavi, pe văduve și pe orfani. „Fericiți cei milostivi, căci ei vor căpăta milă” (Matei 5:7). Aceste cuvinte se aplică tuturor creștinilor.

Abordarea mesaliană este inacceptabilă nu numai din punct de vedere social, ci și din punctul de vedere al vieții spirituale a călugărului. Puțini, dacă există vreunul, sunt capabili să spună rugăciuni și să nu facă nimic altceva. Chiar prima povestire din „Povestirile memorabile ale ascetismului Sfinților și Fericiților Părinți” insistă în mod clar asupra nevoii de echilibru și varietate, o schimbare ordonată a diverselor activități din viața de zi cu zi a unui călugăr.

„Sfântul Avva Antone, pe când se afla odată în pustiu, a căzut în deznădejde și întuneric adânc al gândurilor și a strigat către Dumnezeu: Doamne! Vreau să fiu mântuit, dar gândurile mele nu mă îngăduie. Ce să fac în întristarea mea? Cum pot fi mântuit? Și curând după aceea, Antone s-a ridicat și a ieșit din chilia sa; și iată, a văzut pe cineva ca el, care ședea și lucra, apoi s-a ridicat de la lucrul său și s-a rugat; apoi s-a așezat din nou și a împletit o frânghie; apoi s-a ridicat din nou să se roage. Acesta era un înger al Domnului, trimis să-l învețe și să-l întărească pe Antone. Și îngerul i-a zis cu voce tare: fă și aceasta și vei fi mântuit. Auzind aceasta, Antone s-a bucurat foarte mult și s-a încurajat. A început să facă aceasta și s-a mântuit.” [ [114] ]

Aceeași idee este dezvoltată într-o altă povestire despre Antonie. Nimeni nu poate rămâne mereu la culmile muncii spirituale; uneori trebuie relaxată tensiunea:

Un om oarecare, în timp ce vâna fiare sălbatice în deșert, l-a văzut pe avva Antonie glumind cu frații și a fost ispitit. Bătrânul, voind să-l convingă că este necesar uneori să le dea fraților puțină slăbiciune, i-a zis: Pune o săgeată la arcul tău și întinde-o. Așa a și făcut. Bătrânul i-a zis: Întinde-ți mai mult. El a întins mai mult. Iarăși a zis: Întinde-ți mai mult. Vânătorul i-a răspuns: Dacă întind arcul peste măsură, se va rupe. Atunci bătrânul i-a zis: Așa este și în lucrarea lui Dumnezeu: dacă îi încordăm pe frați peste măsură, în curând se vor supăra. De aceea este necesar uneori să le dea măcar puțină slăbiciune fraților. - Vânătorul, auzind aceasta, s-a pocăit și l-a lăsat pe bătrân cu mult folos. Și frații, întărindu-se, s-au întors la locurile lor. [ [115] ]

Lipsiți de prudența Sfântului Anton, mesalienii au strâns prea tare coarda arcului. Idealul lor de rugăciune, excluzând orice altceva, ducea mai degrabă la nebunie decât la sfințenie.

Răspunsul lui Avva Lucius

A treia obiecție la adresa interpretării mesaliene a 1 Tesaloniceni 5:17 este că face imposibilă îndeplinirea poruncii apostolului Pavel. Să recunoaștem că „a te ruga”

înseamnă „a spune rugăciuni”. Totuși, chiar și cel care spune rugăciuni în fiecare minut de veghe trebuie, mai devreme sau mai târziu, cel puțin pentru scurt timp, să adoarmă. Care este atunci rezultatul încercării sale de a „se ruga neîncetat”? Exact așa a obiectat Avva Lucius mesalieni. În același timp, el a oferit o altă înțelegere, mai sobră, a rugăciunii neîncetate. Să observăm cât de atent este Lucius, la fel ca mulți dintre Părinții Deșertului, față de săraci:

Într-o zi, niște călugări din așa-numiții Euhiți au venit la Avva Luciu în Enat. Bătrânul i-a întrebat: ce fel de meșteșuguri faceți? Noi nu facem meșteșuguri, au răspuns ei, ci ne rugăm neîncetat, așa cum poruncește apostolul. Chiar nu mâncați?, a întrebat bătrânul. Mâncăm, au răspuns ei. Cine se roagă pentru voi când mâncați?, le-a spus Avva. De asemenea, i-a întrebat: nu dormiți? Noi dormim, au răspuns Euhiții. Cine se roagă pentru voi când dormiți?, a zis bătrânul. Euhiții nu știau ce să răspundă la aceasta. Atunci Avva le-a răspuns: iertați-mă, nu faceți ce spuneți. Dar vă voi arăta că, chiar și în timp ce îmi fac meșteșugurile, mă rog neîncetat. După ce am înmuiat niște crenguțe, m-am așezat cu Dumnezeu și am împletit o frânghie din ele, și între timp am citit: „Miluiește-mă, Dumnezeule, după marea Ta îndurare și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge nelegiuirea mea” (Ps. 50:1, 2, 3). Nu este aceasta o rugăciune? „a întrebat bătrânul. Rugăciune”, a răspuns euhitul. Bătrânul a continuat: „Petrecând toată ziua în muncă și rugăciune, câștig cam șaisprezece monede. Doi dintre ei îi dau la ușă, iar restul îi folosesc pentru mâncare. Cine primește doi monede de la mine se roagă pentru mine când mănânc sau dorm; și astfel, prin mila lui Dumnezeu, împlinesc rugăciunea neîncetată.” [ [116] ]

Aceasta este calea de ieșire sugerată de Lucius: rugăciunea neîntreruptă oferită în cooperare. Această cale a fost preluată și mult îmbunătățită și de faimoasa mănăstire Akoimetai, sau „cei nedormiți”, din Constantinopol. Aici, călugării săvârșeau slujbe „în ture”. De îndată ce un grup termina, slujba era reluată de următorul, astfel încât, continuu, timp de douăzeci și patru de ore, cel puțin o parte a comunității oferea rugăciuni.

Concepția lui Lucius despre rugăciunea în cooperare, în ciuda naivității sale aparente, dezvăluie o trăsătură extrem de importantă. Rugăciunea nu este o chestiune individuală, ci în esență comunitară: ne rugăm întotdeauna ca membri unii altora în Trupul lui Hristos. Chiar și un pustnic în cel mai îndepărtat deșert nu stă niciodată singur înaintea lui Dumnezeu, ci întotdeauna ca reprezentant al unei mari familii. Restul Bisericii se roagă cu el și în el, iar când el nu se poate ruga, rugăciunea sa este preluată de alții. Un călugăr, după cum spunea Evagrie Ponticul, „este cel care, după ce s-a retras de la toți, se unește cu toți” [ [117] ].

Există o altă caracteristică, mai interesantă, pe care o dezvăluie răspunsul lui Avva Lucius către mesalieni. Rugăciunea pentru el nu exclude munca fizică. Spre deosebire de mesalieni, el se roagă în timp ce lucrează, repetând constant o scurtă formulă de rugăciune. Astfel, timpul său de rugăciune nu se limitează la acele momente în care „se ridică să se roage”; el este capabil să „țină” rugăciunea atunci când este ocupat cu lucrarea care i-a fost încredințată.

Cuvintele Psalmului 50, cu care se roagă Luca, sunt una dintre multele formule care pot fi repetate neîncetat. Sfântul Ioan Cassian, care a primit instruire monahală în Egipt, a recomandat un alt verset din Psaltire: „Grăbește-te, Dumnezeule, să mă izbăvești; grăbește-te, Doamne, să mă ajuți” (în slavă bisericească: „Dumnezeule, fii în ajutorul meu, Doamne, grăbește-te să mă ajuți”) (Psalmul 69:1). [ [118] ]

Avva Apollon, care săvârșise un păcat deosebit de grav în viața sa anterioară, folosea, asemenea lui Lucius, expresia penitențială: „Eu, ca om, am păcătuit, dar Tu, ca Dumnezeu, ai milă de mine!”[ [119] ]. Uneori, formula putea fi chiar mai simplă. Sfântul Macarie Egiptul ne învață:

Nu este nevoie să vorbim mult, ci să ridicăm mâinile și să spunem: Doamne! precum voiești și știi, miluiește! Dar dacă ne năvălește ispita: Doamne, ajută! - El știe ce este bine pentru noi și se poartă cu milă față de noi. [ [120] ]

Însă, dintre toate formulele scurte destinate repetării constante, cea mai bogată în semnificație și cea mai utilizată de-a lungul secolelor a fost, fără îndoială, Rugăciunea lui Iisus: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă”. În uzul ortodox modern, cuvântul „păcătos” este adesea adăugat [ [121] ].

Aici se deschide oportunitatea de a îndeplini cerința „Rugați-vă neîncetat” fără a cădea în extremele mesalianismului. O astfel de rugăciune poate fi combinată cu munca. Monahul, la discreția sa și la instrucțiunile părintelui său duhovnic, alege o frază scurtă – Rugăciunea lui Iisus sau alta – și încearcă să o repete oriunde merge și orice face. (Sau, poate, dacă părintele duhovnic poruncește, o repetă doar la un anumit moment). În acest fel, el încearcă să-și ducă rugăciunea prin toate activitățile zilnice, rămânând temporar în două împărății – cea interioară și cea exterioară. După cum spune Sfântul Teofan Zăvorâtul: „Mâinile la lucru, mintea și inima cu Dumnezeu” [ [122] ].

Prin urmare, călugărul are două feluri de „muncă”: munca sa vizibilă, fizică sau mentală, pe care trebuie să o îndeplinească în mod natural cât mai bine posibil spre slava lui Dumnezeu; și, în plus, „munca sa interioară”. „Omul”, învățau Părinții Deșertului, „trebuie să aibă întotdeauna muncă în sine”[ [123] ]. Această „muncă interioară” este numită și „contemplare ascunsă” sau, pur și simplu, „amintirea lui Dumnezeu” (mnene Theou). În cuvintele „Omiliilor” lui Macarie.

„Un creștin trebuie să aibă mereu pomenire de Dumnezeu (…), adică nu numai când intră într-o casă de rugăciune, să-L iubească pe Domnul, ci și pe drum, în conversație și în timp ce mănâncă, să aibă pomenire de Dumnezeu, dragoste și devotament față de El.” [ [124] ]

Este destul de evident că astfel de idei nu sunt caracteristice doar Orientului creștin. Dacă vorbim despre exemple occidentale, ne amintim imediat de fratele Laurențiu cu „exercițiile sale în prezența lui Dumnezeu” în timpul muncii sale în bucătărie.

Rugăciunea constantă ca stare interioară

Dar nu le-am răspuns încă pe deplin mesalienilor. Avva Lucius are dreptate când vorbește despre posibilitatea de a lucra și de a te ruga în același timp; într-adevăr, el sugerează o modalitate eficientă de a combina aceste ocupații - repetarea constantă a unei rugăciuni foarte scurte și simple. Dar înțelegerea sa asupra naturii însăși a rugăciunii ca atare este prea limitată. El încă gândește în principal în termeni de rugăciune rostită: pentru el, ca și pentru mesalieni, „a te ruga" înseamnă „a rosti". S-ar putea obiecta - și aici ne apropiem foarte mult de adevărata înțelegere a naturii rugăciunii neîncetate - că rugăciunea, în sensul cel mai profund, nu este atât o ocupație, cât o stare. Pentru a te ruga neîncetat, nu este deloc necesar să rostești rugăciuni nesfârșite. Căci există așa ceva ca rugăciunea interioară neîncetată. Cu siguranță, repetarea constantă a unei formule scurte, cum ar fi cea recomandată de Lucius, este o modalitate excelentă de a atinge o astfel de stare interioară. Dar poate veni un moment în care rugăciunea nu mai necesită repetarea cuvintelor; când formula a intrat cumva în însăși ființa noastră, astfel încât, chiar și atunci când nu este rostită, este constant prezentă în noi. În acest sens, unii oameni se roagă chiar și atunci când dorm; căci rugăciunea lor nu constă în primul rând în ceea ce spun sau gândesc, ci mai degrabă în ceea ce sunt. Și, întrucât nu încetează să fie tocmai asta, se poate spune că au atins rugăciunea neîncetată în sensul cel mai deplin.

Gânduri similare sunt exprimate de Sfântul Vasile cel Mare în Omiliile sale în memoria muceniței Iulita:

Rugăciunea este o cerere de binecuvântări trimisă de cel pios lui Dumnezeu. Cererea, desigur, nu se limitează la cuvinte (…). Este necesar să nu încheiem rugăciunea în cuvinte, ci dimpotrivă, să punem tăria rugăciunii mai mult în voința duhovnicească și în fapte virtuoase, continuate neîncetat de-a lungul vieții. (…) În felul acesta, te vei ruga neîncetat, nu încheiem rugăciunea în cuvinte, ci pe parcursul întregului curs al vieții apropiindu-te de Dumnezeu, astfel încât viața ta să fie o rugăciune continuă și neîncetată."[ [125] ]

„Rugăciunea nu trebuie să se cuprindă în cuvinte...": dar este evident că toți trebuie să începem cu rugăciunea verbală." Conform învățăturii general acceptate a Bisericii Ortodoxe, există trei niveluri principale de rugăciune:

 rugăciunea buzelor sau rugăciunea orală;

 rugăciunea minții (nous, nous) sau rugăciunea mentală;

 rugăciunea inimii (sau, mai precis, a minții în inimă), sau rugăciunea inimii.

Rugăciunea noastră repetată constant – să presupunem că este primul verset al Psalmului 50, ca în Avva Lucius, sau Rugăciunea lui Iisus – începe ca o rugăciune vocală, rostită cu efort conștient. În această etapă, atenția noastră rătăcește iar și iar; dar iar și iar, ferm, dar fără violență, trebuie adusă înapoi la sensul cuvintelor rostite. Apoi, treptat, rugăciunea crește spre interior: este acum ridicată nu numai de buze, ci și de minte, și poate chiar

numai de minte, fără nicio rostire fizică a cuvintelor. Apoi vine următoarea etapă – rugăciunea coboară din minte în inimă; mintea și inima se unesc în actul rugăciunii.

Prin „inimă” în acest context înțelegem nu doar sediul sentimentelor și afecțiunilor, ci, ca în Biblie, centrul personalității umane, centrul întregii noastre ființe. Când rugăciunea noastră devine, în sensul deplin al acestor cuvinte, „rugăciunea inimii”, am atins pragul rugăciunii neîncetate, rugăciunea „interioară” constantă despre care am vorbit mai devreme. Adevărata rugăciune a inimii nu mai este doar cuvintele pe care le rostim, ci o parte din noi înșine, precum respirația sau bătăile inimii noastre. Astfel, prin harul lui Dumnezeu, omul nu mai trebuie să rostească rugăciunea, ci aceasta se „ronunță” singură în el: așa cum a scris Sfântul Teofan Pușcatul, încetează să mai fie „laborioasă” (sau „a face”) și devine „auto-mișcătoare”. Dintr-o acțiune săvârșită ocazional, rugăciunea se transformă într-o stare continuă. La asta se gândea Toma de Celano când vorbea despre Sfântul Francisc de Assisi totus non tam orans quam oratio factus: „Cu întreaga sa ființă nu era atât unul care se ruga, cât el însuși devenea rugăciune.” [ [126] ]

Pentru Sfântul Isaac Sirul, o astfel de rugăciune neîncetată a inimii nu este atât „a noastră”, cât rugăciunea Duhului Sfânt în noi:

„Întrebare: Care este lucrul principal în toate lucrările acestei lucrări, adică tăcerea, astfel încât o persoană care a ajuns în acest punct să poată ști că a atins deja perfecțiunea în viață?”

Răspuns: Când unui om i se dăruiește o rămânere neîncetată în rugăciune. Căci de îndată ce a atins aceasta, s-a suit la înălțimea tuturor virtuților și a devenit deja locaș al Duhului Sfânt. Dar dacă cineva nu a primit fără îndoială acest har al Mângâietorului, atunci nu poate desăvârși liber rămânerea în această rugăciune, pentru că, după cum se spune, când Duhul locuiește în cineva, atunci nu va înceta să se roage, căci însuși Duhul se roagă pururea” (Romani 8:26). „Atunci, atât în stare de somn, cât și în stare de veghe, rugăciunea nu încetează în sufletul omului, ci fie că mănâncă, fie că bea, fie că doarme, fie că face ceva, chiar și în somn adânc, mireasma și aburul rugăciunii sunt emanate fără efort de inima lui. Atunci rugăciunea nu este despărțită de el, ci în fiecare ceas, deși nu este descoperită în el în exterior, totuși, în același timp, săvârșește în el slujba lui Dumnezeu în taină. „Căci unul dintre oamenii purtători de Hristos numește tăcerea rugăciunii pure, deoarece gândurile lor sunt mișcări divine, iar mișcările unei inimi și minți pure sunt voci blânde cu care ei cântă în taină despre Cel Ascuns.” [ [127] ]

Tăcerea celor curați este rugăciune: chiar și tăcerea sfinților, pacea și inacțiunea lor, este în sine o rugăciune către Dumnezeu, căci rugăciunea lor a devenit o parte esențială a lor înșiși.

Așa înțelege tradiția ortodoxă cuvintele Sfântului Pavel: „Rugați-vă neîncetat”. Nu ar trebui să ne imaginăm nici măcar o clipă că starea descrisă de Sfântul Isaac este ușoară. De fapt, așa cum reiese clar din cuvintele sale, ea nu este rezultatul eforturilor noastre, ci un dar de la Dumnezeu; și El încredințează acest dar numai atunci când dorește și celor pe care îi alege, fără a ține cont de regulile sau principiile stabilite de noi.

Uneori, într-adevăr, această rugăciune neîncetată – rugăciunea minții din inimă – poate fi dobândită destul de repede. Sfântul Siluan Athonitul a practicat Rugăciunea lui Iisus doar trei săptămâni, când aceasta i-a intrat în inimă și a devenit neîncetată[ [128] ]: dar aceasta este o excepție rară. Părintele Agapius, unul dintre bătrânii Mănăstirii Noul Valaam din Finlanda, spune că rugăciunea minții din inimă poate fi dobândită relativ repede:

„Cunosc trei persoane: uneia i s-a spus imediat ce i s-a spus, chiar în ceasul acela; alteia i s-a spus după șase luni; unei a treia - după zece luni; și unui mare bătrân - după doi ani. Și de ce se întâmplă asta - numai Dumnezeu știe." [ [129] ]

„Poveștile sincere ale unui pelerin către tatăl său spiritual" sugerează, de asemenea, că o astfel de rugăciune se învață într-un timp relativ scurt, aproape mecanic și automat.

Ei bine, desigur, în unele cazuri acesta este cazul. Dar trebuie subliniat cu cea mai mare tărie că acest lucru nu este nicidecum întotdeauna cazul și nici măcar în majoritatea cazurilor. Dimpotrivă, există mulți oameni cu o viață spirituală autentică care au rostit cu smerenie și credință Rugăciunea lui Iisus timp de mulți ani, dar care nu au dobândit niciodată harul rugăciunii neîncetate. Îmi amintesc de o conversație pe care am avut-o în ianuarie 1963 la Mănăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim cu un călugăr rus, părintele Antonie, acum decedat. Mi-a spus că a cunoscut personal mulți călugări din Deșertul Iudeii care s-au rugat cu ardoare pentru acest dar; dar era convins că niciunul dintre ei nu l-a primit vreodată. Poate că, a adăugat el, nu este voia lui Dumnezeu ca acest dar să fie acordat generației actuale. Deși părintele Antonie nu s-a menționat printre ei, cred că și el a fost unul dintre cei care s-au rugat cu atâta ardoare pentru asta. Și a fost un adevărat călugăr, cu o înțelegere profundă, înzestrat cu puterea de a fi bărbătesc.

În această privință, Sfântul Isaac oferă un avertisment foarte sensibil.

„Așa cum din multe mii abia se găsește unul care să fi împlinit toate poruncile și toate lucrurile îngăduite cu o mică lipsă și să fi atins puritatea spirituală, tot așa din o mie abia se găsește unul care să fi putut, cu mare prudență, să ajungă la rugăciunea curată (…); pentru că mulți nu au putut fi învredniciți de rugăciunea curată; doar foarte puțini au fost învredniciți; iar cel care a ajuns la acea taină, care este deja atinsă prin această rugăciune, este găsit, prin harul lui Dumnezeu, din generație în generație." [ [130] ]

Însă aceste cuvinte nu ar trebui să ne descurajeze. Poate fi adevărat că în această viață prezentă doar foarte puțini se apropie de vârful muntelui - unul la multe mii, unul din generație în generație - dar calea care duce în sus este deschisă tuturor și fiecare poate merge puțin de-a lungul ei. Nu este chemarea câtorva aleși sau a elitei spirituale. Nimeni nu este împiedicat să ajungă pe această cale.

Această cale nu este interzisă nimănui. Deși până acum am vorbit în principal în termenii tradiției monahale, metoda de rugăciune descrisă aici nu este destinată doar monahilor. După cum spune Sfântul Nicodim al Sfântului Munte:

„Să nu creadă nimeni, frații mei creștini, că numai clericii și monahii au datoria să se roage neîncetat și mereu, și nu laicii. Nu, nu; noi toți creștinii avem datoria să rămânem mereu în rugăciune. (…) Și Grigorie Teologul învață pe toți creștinii și le spune că ar trebui să-și amintească numele lui Dumnezeu în rugăciune mai des decât respiră aer. (…) Sfântul Pavel (…) ne-a poruncit să ne rugăm neîncetat. (…) Mai mult, fiți atenți la metoda rugăciunii, cum este posibil să ne rugăm neîncetat, și anume, să ne rugăm cu mintea. Și putem face aceasta întotdeauna dacă vrem. Căci atunci când stăm la lucrul nostru cu cusătura, și când umblăm, și când mâncăm, și când bem, putem oricând să ne rugăm cu mintea și să săvârșim rugăciune mentală, plăcută lui Dumnezeu, rugăciune adevărată. Să lucrăm cu trupul și să ne rugăm cu sufletul. Omul nostru din afară să-și săvârșească faptele trupești, dar omul său dinăuntru să fie cu totul dedicat slujbei lui Dumnezeu și să nu rămână niciodată în urma acestei lucrări duhovnicești a rugăciunii mentale...”[ [131] ]

Desigur, pentru un pustnic care trăiește în liniștea deșertului și este ocupat, precum Avva Lucius, cu o muncă fizică foarte simplă, este în principiu mai ușor să reușească să „țină” rugăciunea în mijlocul activităților zilnice. Pentru un călugăr sau o călugăriță care s-a dedicat slujirii active în lume – de exemplu, predând într-o școală sau îngrijind bolnavii într-un spital – devine inevitabil mai dificil să „țină” rugăciunea; este dificil, dar realizabil. Este de multe ori mai dificil pentru un laic să se țină de rugăciune, neinclus în structura ordonată a unei comunități religioase. Cu toate acestea, tradiția Bisericii Ortodoxe convinge insistent că oricine poate gusta harul rugăciunii interioare prin harul lui Dumnezeu. Chiar dacă doar câțiva, în deșert sau în oraș, se bucură de rugăciunea neîncetată în sensul deplin al cuvântului, oricine se poate ruga Rugăciunea lui Iisus sau orice altă rugăciune în timpul serviciului. Desigur, Rugăciunea lui Iisus, datorită conciziei și simplității sale, este cea care se potrivește minunat oamenilor care duc o viață aglomerată în lume, celor pentru care formele mai complexe nu sunt potrivite.

Nicio împrejurare exterioară, oricât de distragătoare ar fi, nu poate împiedica în sine rugăciunea lăuntrică a inimii. „Chiar și Sfinții Domnului”, se spune în Omiliile spirituale ale lui Macarie, „se întâmplă să stea în teatrul lumii și să privească amăgirile ei; dar în omul lor lăuntric conversează cu Dumnezeu.” [ [132] ] Puține ocupații pot cere mai multă atenție grijilor acestei lumi decât munca unui medic. Totuși, în Povestirile memorabile ale ascezei Sfinților și Fericiților Părinți, este menționat un medic din Alexandria - nici măcar nu-i cunoaștem numele - care a fost egal spiritual cu cel mai mare dintre pustnicii creștini, Sfântul Anton:

„I s-a descoperit avva Antonie în pustie: în cetate este cineva ca tine, doctor prin pricepere, care dăruiește din prisosul său celor nevoiași și cântă zilnic Trisaghionul împreună cu îngerii.” [ [133] ]

Oricare dintre noi, cu ajutorul Duhului Sfânt, poate ajunge să facă așa cum a făcut acest medic. Împărăția cerurilor este în fiecare dintre noi. A te ruga înseamnă pur și simplu a intra în acea împărăție interioară a inimilor noastre și a sta acolo înaintea lui Dumnezeu, conștienți de prezența Lui mereu prezentă; a „te ruga neîncetat” înseamnă a face acest

lucru continuu. Deși întreaga slavă a acelei împărății este revelată doar câtorva în această epocă prezentă, totuși putem cunoaște cu toții cel puțin o parte din comorile ei. Ușa este înaintea noastră, iar cheia este în mâinile noastre.

## 7. TĂCEREA ȘI RUGĂCIUNEA: SEMNIFICAȚIA ISHIEI

Adevărul lui Dumnezeu nu stă în cuvinte, ci în tăcerea și îndelunga răbdare a inimii.

Cartea celor săraci în spirit.

… Isus Hristos, Cuvântul care a ieșit din tăcere.

Sfântul Ignațiu al Antiohiei

Adevărul lui Dumnezeu nu stă în cuvinte, ci în tăcerea și îndelunga răbdare a inimii.

Cartea celor săraci în spirit.

… Isus Hristos, Cuvântul care a ieșit din tăcere.

Sfântul Ignațiu al Antiohiei

### Etapele isihiei

În Zicerile Părinților Deșertului există o poveste despre cum Teofil, Arhiepiscopul Alexandriei, i-a vizitat odată pe monahii de la Schit. Dorind să impresioneze un oaspete atât de distins, frații s-au întors către Avva Pambo: „Spune-i arhiepiscopului un cuvânt ziditor care să-i fie de folos.” Bătrânul a răspuns: „Dacă tăcerea mea nu-i este de folos, atunci nici cuvântul meu nu-i va fi de folos.” [ [134] ]

Această poveste mărturisește importanța excepțională a isihiei, adică starea de tăcere sau nemișcare din tradiția Deșertului. „Dumnezeu a ales isihia mai presus de toate celelalte virtuți”, ne amintesc constant „Zictoarele Părinților Deșertului”. [ [135] ] Potrivit Sfântului Nil din Ancyra, „așa cum este imposibil ca apa tulbure să devină limpede dacă nu încetează să mai fie agitată, tot așa este imposibil să devii călugăr fără isihie. [ [136] ]

Și totuși, isihia este mult mai mult decât o simplă tăcere. Acest concept are mai multe niveluri. Să încercăm să descriem semnificațiile sale de bază, mergând de la superficial la profunzime.

(1) Isihia și singurătatea. În cele mai vechi surse, termenul „isihast” (hesychastes) și verbul asociat cu acesta (hesychazo) se referă de obicei la un călugăr care trăiește în singurătate, un pustnic, spre deosebire de un cenobit. În acest sens, se găsește deja la Evagrie Pontic (+ 399), [ [137] ] la Nil și Palladius (începutul secolului al V-lea) [ [138] ], precum și în „Zictoarele Părinților Deșertului”, [ [139] ] la Chiril al Scitopolelui, [ [140] ] la Ioan Moschus, [ [141] ] la Varsanufius [ [142] ] și în legislația lui Justinian, [

[143] ] Isihia este folosită în același sens de către autorii ulteriori, de exemplu, Sfântul Grigore Sinaitul (+ 1346). [ [144] ] La acest nivel, conceptul de isihie descrie în primul rând relațiile „pământești” dintre oameni. Dintre toate semnificațiile posibile, aceasta este cea mai externă.

(2) Isihia și spiritualitatea chiliei. „A tăcea”, spune Avva Ruf în „Zicătorile Părinților Deșertului”, „înseamnă a rămâne în chilie în frica de Dumnezeu și în meditația la Dumnezeu și a te abține de la amintirea ranchiunei și a aroganței. O astfel de tăcere (isihia), ca mamă a tuturor virtuților, îl protejează pe monah de săgețile aprinse ale vrăjmașului.” Puțin mai departe, Ruf leagă isihia de amintirea morții și concluzionează: „Fii treaz (nephe) asupra sufletului tău.” [ [145] ] Aici, isihia este legată de un alt concept cheie al tradiției Deșertului: nepsis, adică sobrietatea spirituală sau trezie.

Discuțiile despre legătura directă dintre isihie și starea de chilie descriu încă doar poziția externă, „spațială” a isihastului, dar, în același timp, ne permit să descoperim un sens spiritual mai profund în conceptul nostru. Dacă considerăm că un isihast este cineva care se află în sobrietate constantă în chilia sa, atunci nu este deloc necesar ca el să devină pustnic – se poate păstra tăcerea și într-o comunitate.

Așadar, isihastul trebuie să urmeze cuvintele avvei Moise: „Du-te și stai în chilia ta; chilia ta te va învăța toate” [ [146] ] — și să-și amintească sfatul pe care avva Arsenie l-a dat unui călugăr care dorea să tindă spre fapte de milostenie. „Cineva i-a zis avvei Arsenie: «Mă tulbură gândurile: nu poți nici posti, nici lucra; măcar vizitează bolnavii, căci și aceasta este o lucrare a iubirii. Bătrânul, cunoscând urmașii diavolului, i-a răspuns: du-te, mănâncă, bea, dormi și nu lucra, numai să nu ieși din chilie; căci știa că statul în chilie pune viața unui călugăr în ordine.” [ [147] ]

Sfântul Anton Egipteanul leagă, de asemenea, în mod clar isihia de șederea în chilie: „Așa cum peștii mor când stau mult timp pe uscat, tot așa călugării, când sunt departe de chilia lor pentru mult timp sau când sunt cu mireni, își pierd dragostea pentru tăcere (isihia).” [ [148] ] Un călugăr care rămâne constant în chilia sa poate fi comparat cu o coardă bine acordată. Isihia îi menține sufletul într-o tensiune viguroasă; dacă își părăsește chilia, sufletul devine slab și decrepit.

Chilia, această incintă exterioară a isihiei, este „laboratorul rugăciunii neîncetate”. În cele din urmă, un singur lucru i se cere unui monah care locuiește în tăcerea și liniștea chiliei sale: o pomenire constantă a lui Dumnezeu (mneme Theou), combinată cu pocăință și plâns (penthos). „Șezi în chilia ta”, l-a sfătuit avva Amon pe un bătrân înclinat spre ascetism ostentativ. „Mănâncă puțin în fiecare zi și păstrează pururea în inima ta cuvântul vameșului și poți fi mântuit.” [ [149] ] Cuvintele vameșului: „Dumnezeule, ai milă de mine, păcătosul” (Luca 18:13), servesc drept cea mai apropiată paralelă cu Rugăciunea lui Iisus, așa cum o găsim, începând din secolul al VI-lea, la Varsanufie, în Viața avvei Filimon și în alte surse. Vom reveni la tema isihiei și a invocării Numelui la momentul potrivit. Legătura dintre izolarea monahală și Numele lui Isus se vede clar în cuvintele lui Ioan din Gaza despre colegul său pustnic, pustnicul Varsanufie: „... chilia lui, în care, încă în viață, era închis pentru Numele lui Isus, ca într-un mormânt, este un loc de

odihnă, unde nici demonul, nici prințul său, diavolul, nu umblă: a devenit un sanctuar, conținând în sine locuința lui Dumnezeu.” [ [150] ]

Astfel, chilia isihastului este o casă de rugăciune, un sanctuar și un loc de întâlnire între om și Dumnezeu. Acest lucru este afirmat cu o precizie uimitoare în Zicerile Părinților Deșertului: „Chilia unui călugăr este cuptorul babilonian în care cei trei tineri L-au găsit pe Fiul lui Dumnezeu; este stâlpul de nor din care Dumnezeu i-a vorbit lui Moise.” [ [151] ] Aceeași idee de chilie ca centru al șekinah o găsim la pustnicul copt modern, Abuna Matta el-Meskeen. Când a fost întrebat dacă s-a gândit vreodată să facă un pelerinaj la Locurile Sfinte, Abuna a răspuns: „Sfântul Ierusalim este aici, în aceste peșteri și în jurul lor. Căci ce este peștera mea dacă nu locul unde s-a născut Mântuitorul meu Iisus Hristos, ce este peștera mea dacă nu locul unde s-a odihnit Mântuitorul meu, ce altceva este peștera mea dacă nu locul din care a înviat glorios din morți. Ierusalimul meu este aici, da, aici, și toate comorile spirituale ale Cetății Sfinte se găsesc în acest wadi.” [ [152] ]

Astfel, pătrundem treptat în semnificațiile interioare ale isihiei. În raport cu spiritualitatea chiliei, acest concept indică nu atât condițiile exterioare, cât dispoziția sufletului. El transmite starea unei persoane care se străduiește, după cum spunea Sfântul Teofan Zăvorâtul, „să stea cu mintea în inimă înaintea Domnului și să stea înaintea Lui neîncetat zi și noapte până la sfârșitul vieții”. [ [153] ] Dar pentru a atinge această stare, isihastul are nevoie de pacea și liniștea chiliei.

(3) Isihia și „intrarea în sine”. Această înțelegere mai profundă a isihiei este enunțată cu toată directitudinea în definiția acum clasică a isihastului de către Sfântul Ioan Scărarul: „Un isihast este cel care se străduiește să țină o ființă netrupească în limitele unei case trupești. O ispravă rară și uimitoare.” [ [154] ] Un isihast, în adevăratul sens al cuvântului, nu se retrage în deșert, ci îndrăznește să intre în adâncul propriei inimi; nu-i părăsește pe oameni, trântindu-le ușa chiliei în nas, ci „își vine în fire”, închizând ușa minții sale. „... și venindu-și în fire...”, se spune despre fiul risipitor (Luca 15:17). Același lucru se întâmplă și cu isihastul. În cuvintele Sfântului Vasile cel Mare, „se întoarce în sine și astfel se înalță la contemplarea lui Dumnezeu”. [ [155] ] Prin urmare, se poate numi isihast pe cineva care a crezut cuvintele lui Hristos: „Împărăția lui Dumnezeu este în tine” (Luca 17:21) și se străduiește „să-și păzească inima mai mult decât orice” (Proverbe 4:23). El, așa cum scrie Sfântul Isaac Sirul, „se cufundă în sine însuși” - și acolo descoperă „urcări care duc la cer”. [ [156] ] Astfel, regândind definiția noastră inițială a unui isihast ca pustnic care trăiește în deșert, avem dreptul să spunem că singurătatea este o stare a sufletului și nu un loc în spațiu, căci adevăratul deșert se află în inimă.

Aici vom întrerupe raționamentul nostru și vom încerca să definim cât mai precis posibil diferența dintre conținutul intern și cel extern al conceptului de isihie. [ [157] ] O descriere a celor trei niveluri ale isihiei se găsește în celebrele ziceri (apophtegmata) ale avva Arsenius. În timp ce era tutore al copiilor imperiali la curte, Arsenius „s-a rugat lui Dumnezeu astfel: «Doamne, învață-mă cum să fiu mântuit». Și un glas a venit la el: «Arsenius! Fugi de oameni – și vei fi mântuit». Retrăgându-se în singurătate, s-a rugat

din nou lui Dumnezeu cu aceleași cuvinte; și a auzit un glas spunându-i: «Arsenius! Fugi, taci (siopa), rămâi în tăcere (hesychaze), căci în aceasta stă rădăcina nepăcătoșeniei». [ [158] ]

Fugi de oameni, taci, rămâi în tăcere: acestea sunt cele trei etape ale isihiei. Prima etapă este legată de spațiu: „fugi de oameni", ceea ce înseamnă a-i evita din exterior, fizic. A doua este, de asemenea, externă: „taci", ceea ce înseamnă „nu vorbi". Totuși, nici una, nici cealaltă nu fac un isihast: poți „fugi" de toată lumea și să nu scoți un cuvânt, dar în același timp să „fierbe" de confuzie și anxietate constantă. Pentru a atinge adevărata tăcere, este necesar să treci de la al doilea nivel la al treilea, de la isihia externă la cea internă, de la „a nu vorbi" la ceea ce Sfântul Ambrozie de la Milano definește drept negotiasum silentium, [ [159] ] adică la tăcerea activă și creativă. Sfântul Ioan Scărarul a distins trei niveluri similare: „Închide ușa chiliei tale către trup, ușa buzelor tale către demoni și ușa dinăuntru a sufletului tău către duhurile rele." [ [160] ]

Distincția dintre nivelurile isihiei este extrem de importantă pentru atitudinea isihastului față de societate. O persoană își poate schimba locul de reședință, se poate muta în deșert, dar inima sa poate fi în agitația unui oraș mare, iar dimpotrivă, trupul său poate fi în oraș - și își poate păstra isihia în inimă. Important nu este unde ne aflăm, ci ce se întâmplă în sufletul nostru.

Este adevărat, unii scriitori ai Orientului creștin, în special Sfântul Isaac Sirul, erau înclinați să creadă că isihia interioară este imposibilă fără singurătatea exterioară. Dar acesta nu este nicidecum un punct de vedere universal. În Zicerile Părinților Deșertului există povești despre laici care s-au dedicat în întregime serviciului activ în lume, dar care erau egali spiritual cu pustnicii și anahoreții. Acesta este, de exemplu, un anumit medic din Alexandria, care pentru evlavia sa era considerat „asemănător" Sfântului Anton cel Mare însuși. [ [161] ] Sfântul Grigore Sinaitul a refuzat să-l tundă pe ucenicul său Isidor și, mai mult, l-a trimis înapoi de la Athos la Tesalonic pentru a sprijini un grup de laici prin exemplul și învățătura sa, confirmând astfel încă o dată că este pe deplin posibil să trăiești într-un oraș și să păstrezi tăcerea în inimă [ [162] ]. În cele din urmă, un contemporan al Sinaitei, Sfântul Grigore Palama, a afirmat fără echivoc că porunca Sfântului Pavel „rugați-vă neîncetat" (Tes. 5:17) se aplică tuturor creștinilor fără excepție[ [163] ].

Este potrivit să reamintim aici că scriitorii asceți greci, precum Evagrie sau Sfântul Maxim Mărturisitorul, atunci când vorbesc despre „viața activă" înseamnă literalmente „slujirea lumii", cum ar fi predicarea, învățătura, activitatea socială etc., lupta spirituală cu patimile și dobândirea virtuților. În acest sens, mulți pustnici și pustnici duc, în principal, o „viață activă". Pe de altă parte, mulți oameni care s-au dedicat în întregime slujirii active a lumii posedă darul rugăciunii din inimă și pot fi numiți pe bună dreptate „contemplatori". Plenătatea viziunii lui Dumnezeu este posibilă atât „în mijlocul orașelor", cât și „în munți și chilii", așa cum afirmă clar Sfântul Simeon Noul Teolog. În opinia sa, oamenii căsătoriți, ocupați cu treburi lumești, împovărați cu grija copiilor și a treburilor casnice, sunt totuși capabili să se înalțe la înălțimi spirituale. Sfântul Petru avea o soacră, dar cu toate acestea, Domnul l-a dus la Tabor și i-a acordat onoarea de a

contempla slava Schimbării la Față. [ [164] ] Din nou, nu este vorba de o poziție externă, ci de o dispoziție internă.

Dacă este posibil să trăiești într-un oraș și să fii isihast, atunci vor exista întotdeauna oameni care reușesc să mențină tăcerea interioară, deși îndatoririle lor îi obligă să vorbească aproape continuu. Potrivit lui Avva Pimen, „Un om pare să tacă, dar în inima lui îi condamnă pe alții; un astfel de om vorbește neîncetat. Dar altul vorbește de dimineața până seara și totuși păstrează tăcerea; pentru că nu spune nimic fără folos.” [ [165] ] Acest lucru se aplică în mod direct, în primul rând, slujirii bătrânilor, de exemplu, Sfântul Serafim de Sarov sau părinții duhovnicești Optina care au trăit în Rusia în secolul al XIX-lea. Chemarea lor îi obliga să primească un flux nesfârșit de vizitatori - zeci sau chiar sute de oameni pe zi - și totuși nu și-au pierdut tăcerea interioară. Dimpotrivă, tocmai datorită isihiei au putut să-i conducă și să-i călăuzească pe alții. Fiecare cuvânt pe care îl spuneau vizitatorilor era „cu autoritate”, pentru că era un cuvânt care venea din tăcere.

Ioan din Gaza, într-unul dintre răspunsurile sale, face o distincție clară între tăcerea interioară și cea exterioară. Un anumit frate care trăia în comunitate, considerând ascultarea unui tâmplar monahal care i-a fost încredințat drept cauza neliniștii și distragerii sale, a întrebat odată dacă ar trebui să devină pustnic și „să practice tăcerea despre care vorbesc Părinții”. La care Ioan a răspuns: „Cât despre tăcerea despre care vorbesc Părinții, voi nu știți și mulți nu știu în ce constă. Tăcerea nu constă în a păstra tăcerea cu buzele; căci un om spune o mie de cuvinte folositoare și acestea i se socotesc ca tăcere; altul spune un cuvânt deșert și i se socotește ca o călcare în picioare a învățăturilor Mântuitorului, căci El Însuși a spus: Veți da răsplata în ziua judecății pentru orice cuvânt deșert care iese din gura voastră. (Matei 12:36)” [ [166] ].

(4) Isihia și sărăcia spiritului. Tăcerea interioară, atunci când o înțelegem ca „păzirea inimii” și „întoarcerea la sine”, marchează trecerea de la fragmentare la unitate, de la împrăștiere la integritate, simplitate și sărăcie spirituală. Evagrie numește această stare „dezbrăcarea minții”. Acest aspect al isihiei este dezvăluit într-o altă definiție a lui Ioan Climacul: „Isihia este lăsarea deoparte a gândurilor” [ [167] ], repetând în esență cuvintele lui Evagrie: „Rugăciunea este detașarea minții de toate gândurile.” [ [168] ] Prin urmare, calea isihiei este întotdeauna calea „golirii de sine”. Până când MINTEA nu „dezbrăcă” toate imaginile vizuale și conceptele umane, ea nu se poate preda contemplării pure a Divinului. Prin urmare, numai cel care a trecut de la praxis la teorie, de la viața activă la viața contemplativă, devine isihast în adevăratul sens al cuvântului.

Sfântul Grigorie Sinaitul îl pune în contrast pe isihast cu „făptuitorul” (praktikos) și scrie în continuare despre isihaștii care „...au suficientă putere să fie numai în Dumnezeu și să se roage Lui din toată inima, să se abțină de la gânduri”[ [169] ]. Astfel, isihastul nu evită întâlnirile și conversațiile cu oamenii, ci este capabil în viața sa de rugăciune să se îndepărteze de imagini, cuvinte și „raționamente” – „să se înalțe deasupra simțurilor la tăcerea pură”[ [170] ].

Această „tăcere pură” se numește „sărăcie duhovnicească”, dar nu poate fi redusă la „absență” sau „privare”. Într-adevăr, isihastul, pe cât posibil, se străduiește să „detașeze” mintea de toate ideile omenești, dar scopul acestei goliri de sine este exclusiv creativ - umple cu un sentiment atotcuprinzător al Prezenței Divine. Sfântul Grigorie Sinaitul a spus frumos acest lucru: „De ce să spunem mult? Rugăciunea este Dumnezeu, care produce totul în fiecare” [ [171] ]. Rugăciunea este Dumnezeu. Nu ceea ce realizez eu, ci ceea ce creează El în mine - „... nu eu, ci Hristos în mine” (Galateni 2:20). Esența lucrării isihaste este transmisă foarte precis de cuvintele Înaintemergătorului despre Mesia: „Trebuie ca El să crească, iar eu să mă micșorez” (Ioan 3:30). Isihastul renunță la „activitate” nu pentru a se deda trândăviei, ci pentru a intra în lucrarea lui Dumnezeu. Tăcerea lui nu este respingătoare, nu este goală - o pauză între cuvinte sau un răgaz într-un discurs prelungit, ci plină de viață și creativă. Este atenție intensă, sensibilă, vigilență, sobrietate și, mai presus de toate, ascultare.

Isihastul prin excelență este cel care știe să asculte, care este deschis prezenței Celuilalt: „Liniștiți-vă și să știți că Eu sunt Dumnezeu” (Ps. 45 [46], 11). Conform Sfântului Ioan Scărarul, „Un isihast este cel care strigă limpede: Inima mea este gata, Dumnezeule” (Ps. 56 [57], 8). Un isihast este cel care zice: Eu dorm, dar inima mea veghează” (Ct. 5, 2). [ [172] ] „Întorcându-se la sine”, isihastul intră în locurile tainice ale inimii sale pentru a auzi cuvintele de negrăit ale Creatorului său în prezența sa, înaintea lui Dumnezeu. „Când vă rugați”, sfătuiește un autor ortodox contemporan din Finlanda, „tăceți, rugăciunea să vorbească” [ [173] ] - sau mai degrabă, lăsați-L pe Dumnezeu să vorbească. Omul... trebuie să rămână în tăcere, să-L lase pe Dumnezeu să vorbească singur.” [ [174] ] Iată scopul tuturor aspirațiilor isihastului. Astfel, isihia înseamnă trecerea de la rugăciunea „mea” la rugăciunea lui Dumnezeu în mine sau, în terminologia Sfântului Teofan Zăvorâtul, de la rugăciunea „de muncă” sau „activă” la rugăciunea „auto-acționată” sau „auto-mișcătoare”. Adevărata liniște interioară, isihia, în sensul cel mai profund al acestui concept, este rugăciunea neîncetată a Duhului Sfânt în noi. „Când Duhul vine să locuiască în vreun om”, scrie Sfântul Isaac Sirul, „atunci nu va înceta să se roage, căci Însuși Duhul pururea se roagă (Romani 8, 26). Atunci, atât în stare de somn, cât și în stare de veghe, rugăciunea omului nu încetează în sufletul său, ci fie că mănâncă, fie că bea, fie că doarme, fie că face ceva, chiar și în somn adânc, miresmele și aburul rugăciunii sunt emanate fără efort de inima sa”[ [175] ].

Într-un alt loc, Sfântul Isaac compară trecerea la rugăciunea auto-mișcată cu intrarea într-o „cușcă” deschisă cu o cheie, iar rugăciunea însăși cu tăcerea slujitorilor care stau încremeniți cu respect în fața stăpânului. „Mișcările rugătoare ale limbii și inimii sunt cheile (…). Și ceea ce vine după aceasta este deja intrarea în chiliile secrete. Aici să tacă fiecare gură, fiecare limbă; să tacă inima, acest păstrător al gândurilor și mintea, acest cârmaci al sentimentelor și al gândurilor, această pasăre rapidă și nerușinată, și să înceteze toate vicleșugurile lor - să înceteze toate acestea, pentru că a venit Stăpânul Casei” [ [176] ].

În epoca prezentă, isihia, ca intrare în viața divină, nu poate fi decât limitată și imperfectă. Este o realitate escatologică, a cărei plenitudine se va realiza doar în Veacul viitor. După cum spunea Sfântul Isaac, „Tăcerea este taina veacului viitor.” [ [177] ]

Isihia și Rugăciunea lui Iisus

Astfel, isihia este o definiție generală a „tăcerii inimii” ca atare, prin urmare, acoperă multe forme diferite de rugăciune [ [178] ]. Cu toate acestea, practic toți autorii ortodocși din ultimele secole înțeleg isihia în primul rând ca invocarea Numelui lui Iisus. În unele cazuri, deși cu mai puțină justificare, conceptul de „isihasm” este folosit într-un sens mai restrâns - ca denumire a unei tehnici psihofizice și a unor exerciții de respirație, uneori însoțite de pronunțarea Rugăciunii lui Iisus. [ [179] ]

Sfântul Ioan Scărmănatul, așa cum se crede în mod obișnuit, leagă deja isihia de invocarea Numelui lui Isus și de respirație: „Isihia este o slujire continuă adusă lui Dumnezeu și o stare înaintea Lui. Fie ca amintirea lui Isus să fie unită cu respirația ta; și atunci vei cunoaște beneficiul isihiei.” [ [180] ]

Dar cum se leagă recitarea Rugăciunii lui Iisus de practica isihiei? Cum ajută invocarea Numelui să găsim „tăcerea profundă”?

Am spus deja că „rugăciunea este lăsarea deoparte a gândurilor”, „adunarea”, o mișcare de la fragmentare la unitate. De îndată ce încercăm serios să ne rugăm, să stăm înaintea lui Dumnezeu în tăcere „cu mintea în inimă”, devenim imediat conștienți de toată „tulburarea” noastră interioară, de toată incapacitatea noastră de a ne concentra chiar asupra acestui moment, care este kairos. Gândurile roiesc, pâlpâie, ca țânțarii (Sfântul Teofan), sau ca maimuțele, sărind fără sens de pe o creangă pe alta (Ramakrishna) [ [181] ]. Incapacitatea noastră de a ne aduna, de a fi aici și acum cu întreaga noastră ființă, este una dintre cele mai tragice consecințe ale păcatului originar.

Dar există o cale de ieșire? În tradiția ascetică ortodoxă, există două modalități principale de a depăși „gândurile”. Prima este asemănătoare unui „atac frontal”: constă în confruntarea gândurilor (logismoi), în războiul împotriva lor, în încercarea de a le eradica prin forța voinței. Dar acest lucru poate duce la rezultatul opus. Fanteziile reprimate cu forța pot năvăli asupra noastră cu o forță dublată. Așadar, până când nu suntem complet siguri de noi înșine, este mai înțelept să alegem o cale diferită, ocolită - să nu „luptăm” cu gândurile, să nu încercăm să le alungăm prin forța voinței, ci să încercăm să ne distragem de la ele, să ne îndreptăm atenția către altceva. În acest fel, strategia noastră spirituală se va transforma din negativ în pozitiv: ideea nu este să curățăm mintea de gândurile rele, ci să o umplem cu gânduri bune. Aceasta este metoda susținută de Sfântul Varsanufie și Ioan din Gaza.

„Nu concura cu gândurile pe care ți le trimit dușmanii tăi”, sfătuiesc ei, „căci dușmanii își doresc acest lucru și nu vor înceta să atace, ci roagă-te Domnului împotriva lor, aruncând slăbiciunea ta înaintea Lui, iar El nu numai că îi poate alunga, ci îi poate și distruge complet” [ [182] ]. De fapt, Rugăciunea lui Iisus este cea mai de încredere, cea mai excelentă modalitate de a „te ruga Domnului”. Ea învinge ispitele tocmai prin îndepărtarea de ele.

Desigur, nimeni nu poate opri fluxul interior de imagini și gânduri printr-o singură mișcare decisivă a voinței. Este inutil să ne spunem: „Nu gândi”; am putea la fel de bine să ne poruncim: „Nu respira”. „Mintea nu poate rămâne inactivă”, a scris Sfântul Marcu Ascetul. [ [183] ] Dar cum putem atunci atinge sărăcia spiritului și tăcerea inimii? Da, nu ne putem „liniști” mintea neliniștită, dar suntem perfect capabili să o adunăm și să o reunim prin repetarea neîncetată a unei scurte formule de rugăciune. Fluxul de imagini și gânduri nu se va seca, dar treptat vom învăța să ne distanțăm de el. Invocarea repetată a Numelui ne va ajuta să „renunțăm” la gândurile pe care „eul” nostru conștient sau subconștient ni le impune. O astfel de „renunțare la gânduri” este cel mai probabil ceea ce avea în minte Evagrie când a vorbit despre rugăciune ca despre „punerea deoparte a gândurilor”. Acesta nu este un război, nu este o „bătălie cu gândurile”, ci o detașare calmă, deși decisivă, de ele. Tocmai acest tip de muncă ascetică presupune practica Rugăciunii lui Iisus. Prin chemarea Numelui, ne adunăm individualitatea fragmentată în jurul unui singur centru. „În memoria lui Hristos Iisus”, scrie Filoteu Sinaitul, „adună-ți mintea împrăștiată”. [ [184] ] În același timp, Rugăciunea lui Iisus, îndepărtându-ne treptat de „înghesuiala” gândurilor haotice sau conflictuale, ajută la aducerea „eului” nostru grăbit într-un singur punct. Se pare că aceasta este chiar „calea ocolitoare” a luptei cu gândurile. Invocația neîncetată ajută la „ieșirea” din agitația nesfârșită a gândurilor noastre (logismoi). Mintea neliniștită se adună, se unește, este saturată cu o hrană spirituală atât de simplă, dar atât de abundentă. „Pentru a opri această îndrăsnire”, învață Sfântul Teofan Pușcatul, - trebuie să ne legăm mintea cu un singur gând, sau gândul Unului” [ [185] ] - gândul Domnului Iisus. După cum spunea Sfântul Diadoh din Fotice, „când închidem toate ieșirile minții spre exterior cu pomenirea lui Dumnezeu, atunci mintea ne obligă inevitabil la EFORT, capabil să-și satisfacă nevoia de Activitate. Este necesar să ne concentrăm mintea asupra invocării Domnului Iisus ca unică ocupație...”. [ [186] ]

Astfel, în termeni generali, ne putem imagina calea către găsirea tăcerii profunde în Rugăciunea lui Iisus. Din aceasta rezultă două concluzii importante.

În primul rând, pentru ca rugăciunea să fie benefică, ea trebuie să fie măsurată și ritmică, iar pentru un isihast experimentat, spre deosebire de începători (aceia trebuie să abordeze Rugăciunea lui Iisus cu mare atenție, de preferință sub îndrumarea unui părinte duhovnic), trebuie să fie continuă și neîncetată, dacă este posibil. Mijloacele auxiliare, cum ar fi rozariul (komvoshoinion) și controlul respirației, sunt necesare doar pentru a introduce un ritm măsurat al rugăciunii.

În al doilea rând, în timp ce se recită Rugăciunea lui Iisus, mintea trebuie să fie cât mai liberă de orice fantezie. Din acest motiv, este mai bine să se spună Rugăciunea lui Iisus într-un loc ferit de sunetele externe, de preferință în întuneric sau cu ochii închiși, și nu în fața unei icoane luminate de o lampă sau o lumânare. Starețul Siluan, când începea să se roage, își ascundea ceasul într-un dulap pentru ca ticăitul să nu-l distragă și își punea peste urechi și ochi o bonetă monahală făcută din lână groasă. [ [187] ] Fanteziile vor totuși apărea, dar nu este nevoie să le hrănim în mod special. Rugăciunea lui Iisus nu este ca o reflecție rugătoare asupra evenimentelor din viața pământească a lui Hristos. Cei care Îl cheamă pe Domnul Iisus trebuie să fie convinși din toată inima, cu ardoare, de

nezdruncinat că stau înaintea Mântuitorului, că El este înaintea lor și în ei, că El le aude rugăciunea și o răspunde. Nu există loc pentru imagini vizuale aici, ci doar convingere pură și sentiment. După cum spune Sfântul Grigore de Nyssa, „Mirele, deși vine, nu se arată.” [ [188] ]

Ce bine face un isihast lumii?

Astfel, isihia presupune o retragere externă sau internă (și uneori ambele împreună) din lume: externă, prin fuga în deșert, internă, prin „intrarea în sine” și „lăsarea gândurilor deoparte”. Să ne referim la „Zicătoarele Părinților Deșertului”: „Dacă omul nu zice în inima lui: «În lume sunt singurul și Dumnezeu», nu va găsi pace”[ [189] ]. „Singurul pentru singurul”[ [190] ]; dar nu este oare egoism să negi valoarea spirituală lumii materiale și să fugi de responsabilitatea față de alți oameni? Și dacă un isihast, precum Starețul Siluan în chilia sa de la Muntele Athos, își închide ochii și urechile pentru a „nu auzi lumea”, ce folos aduce lucrarea sa aproapelui său?

Există două fațete ale acestei probleme. În primul rând, împărtășesc isihaștii erorile pentru care au fost condamnați quietiștii în Occident în secolul al XVII-lea? Până acum, ne-am abținut în mod deliberat de la traducerea termenului „isihia” prin „liniște” (din latinescul *quies*, adică „liniștit”) din cauza reputației alunecoase a acestui cuvânt și a conceptului asociat de „quietist”. Aderă isihastul la „credințe cele mai liniștite”? Mai mult, ce înseamnă mediul înconjurător - natura și oamenii - pentru el? În cele din urmă, ce beneficii aduce el celorlalți?

Să luăm ca punct de plecare, indiferent dacă Miguel de Molino sau Madame Guyon ar fi de acord sau nu cu ea, definiția quietismului dată în Dicționarul Oxford al Bisericii Creștine. Conform acestuia, „Principiul fundamental al quietismului” este renunțarea la orice efort uman... Pentru a deveni perfect, omul trebuie să atingă inacțiunea absolută, să renunțe la propria voință, să se abandoneze în întregime lui Dumnezeu și să nu-și dorească nici Raiul, nici Iadul, nici măcar propria mântuire... Sufletul renunță în mod conștient nu numai la orice gând, ci la orice acțiune, fie că se străduiește pentru virtute, Îl iubește pe Hristos sau se închină Persoanelor Divine, ci se odihnește înaintea lui Dumnezeu în credință pură... Această rugăciune de inacțiune este cel mai înalt grad de perfecțiune și, prin urmare, nu sunt necesare forme exterioare de mortificare, fapte de milostenie sau mărturisire a păcatelor. Când omul a atins aceste înălțimi, păcatul este imposibil.” [ [191] ]

Dacă acesta este quietism, atunci tradiția isihastă nu are nimic în comun cu quietismul. Isihia nu este inactivitate, ci sobrietate (nepsis), nu o renunțare la luptă, ci absența confuziei și a dezordinii[ [192] ]. Chiar dacă isihastul a atins nivelul teoriei sau al contemplării, el tot nu poate scăpa de praxis sau de acțiune - ca înainte, trebuie să lupte cu viciile și să dobândească virtutea. Praxisul și teoria, viața activă și cea contemplativă (în sensul în care le înțelegem) nu sunt opuse sau chiar consecutive cronologic, „etape succesive ale vieții spirituale”, ci mai degrabă niveluri comunicante ale experienței rugăciunii. Praxisul, adică lupta invizibilă, se află în fața fiecăruia dintre noi până la sfârșitul vieții.

Sfântul Anton Egipteanul afirmă destul de clar: „O mare ispravă pentru om este pocăința pentru păcatele sale înaintea lui Dumnezeu și așteptarea ispitelor până la ultima suflare... Cel ce trăiește în pustiu și în tăcere este liber de trei ispite: de ispitele auzului, limbii și văzului; are o singură ispită - în inimă.” [ [193] ]

Într-adevăr, isihastul, la fel ca și quietistul, nu reflectă în rugăciune asupra imaginilor care îi apar în imaginație. Dar, deși isihastul este obligat să „lase deoparte” sau să „pună deoparte” toate gândurile și imaginile, aceasta nu înseamnă deloc „o renunțare la orice acțiuni, de exemplu, dragostea pentru Hristos”. Prin renunțarea la gândurile rele sau deșarte (logismoi) în timpul Rugăciunii lui Iisus și permițând în locul lor să intre doar gândul la Nume, isihastul nu este nicidecum inactiv, ci, cu ajutorul lui Dumnezeu, își înfrânează ferm și hotărât propria minte. Desigur, în invocarea Numelui se poate vedea și „pace înaintea lui Dumnezeu cu credință curată”, dar, în același timp, aceasta este călăuzită de dragostea activă pentru Mântuitor și de o dorință nestăvilită pe pământ pentru plenitudinea vieții divine. Când citești Filocalia, nu poți să nu fii impresionat de acea căldură specială a comuniunii cu Dumnezeu, de acel sentiment tremurător de apropiere profundă de „Hristosul meu”, care a distins întotdeauna scrierile isihaștilor și, mai ales, ale scriitorului duhovnicesc Isihie din Vatos, care a trăit pe Sinai.

Spre deosebire de quietist, isihastul nu încearcă să pară fără păcat, impenetrabil la ispite. Apateia, sau „pasivitatea”, despre care se vorbește în scrierile ascetice grecești, nu are nimic în comun cu indiferența monotonă și insensibilitatea și cu atât mai puțin cu „o stare în care păcatul este imposibil”. „Pasivitatea”, spune Sfântul Isaac Sirul, „nu constă în a nu simți patimi, ci în a nu le accepta în sine”. [ [194] ] Sfântul Anton ne amintea constant că „Până la ultima suflare, omul ar trebui să se aștepte la ispite”, iar odată cu ispita vine întotdeauna și pericolul păcatului. „Patimile trăiesc în sfinți”, învață Avva Avraam, „doar că ele le înfrânează”. [ [195] ] Și unui anumit bătrân care proclama: „Sunt mort pentru lume”, fratele său i-a răspuns cu umilință: „Nu fi atât de îndrăzneț înainte de a fi despărțit de trup. Poți spune: Sunt mort, dar Satana nu este mort”. [ [196] ]

La scriitorii greci, începând cu Evagrie, apatheia este strâns legată de iubire, ceea ce indică, fără îndoială, sensul creativ, activ al acestui concept. În esență, înseamnă libertate spirituală, atunci când o persoană este capabilă să se apropie de Creator într-un impuls irezistibil. „Aceasta nu este o simplă mortificare a patimilor trupești, ci energia sa nouă, mai desăvârșită” [ [197] ]; o stare a sufletului care arde de iubire față de Dumnezeu și față de aproapele. Și, prin urmare, nu există loc în ea pentru patimi pofticioase, egoiste.” [ [198] ] Iar Sfântul Diadoh subliniază dinamismul detașării cu formula expresivă „focul apatheiei”. [ [199] ] Toate acestea arată cât de departe este „inactivitatea” isihasmului de „a nu face nimic”-ul quietist.

Dar avem o altă întrebare. Recunoaștem, așadar, că modul isihast de rugăciune nu are nimic în comun cu „quietismul”, nici măcar în sensul cel mai superficial sau eretic al cuvântului. Dar oare isihastul respinge cu adevărat lumea vizibilă din jurul său? Este el cu adevărat atât de „asocial” în raport cu ceilalți oameni? Aici apare o anumită dificultate, care poate fi cel mai bine ilustrată prin exemplul povestirii incluse în

„Zicătoarele Părinților Deșertului” despre trei prieteni care au decis să depună jurăminte monahale. Unul a decis să devină împăciuitor și să împace părțile aflate în conflict, altul a ales să aibă grijă de bolnavi, iar al treilea s-a retras în deșert și a început să trăiască singur. După un timp, primii doi au obosit și au fost dezamăgiți. În ciuda tuturor eforturilor lor, nu au mai fost capabili să-și îndeplinească îndatoririle nici fizic, nici spiritual. Aproape disperați, au venit la cel de-al treilea, care se lupta în deșert, și i-au povestit despre necazurile lor. La început a tăcut. Apoi a turnat puțină apă în cană și a spus: „Uită-te la apă”. Apa din cană era tulbure. După o vreme, le-a spus din nou fraților: „Uitați-vă, acum apa s-a așezat.” Sedimentul s-a așezat pe fundul paharului, iar apa a devenit atât de limpede încât își puteau vedea propriile fețe ca într-o oglindă. Atunci pustnicul a spus: „Același lucru se întâmplă cu un om care trăiește printre oameni: din indignare nu-și vede păcatele, dar când tace, mai ales în deșert, atunci își vede neajunsurile.” [ [200] ]

Aici se termină povestea. Nu știm ce lecție au învățat frații călugări din învățătura pustnicului. Poate că s-au întors în lume, la ocupațiile lor de odinioară; la urma urmei, orice societate are întotdeauna nevoie de mediatori și ordonanțe. Dar poate că nu s-au întors pur și simplu, ci au adus cu ei măcar un grăunte din liniștea deșertului. În acest caz, cuvintele pustnicului le-au amintit că slujirea lumii, oricât de importantă sau de neînlocuit ar părea, nu este suficientă. Dacă o persoană nu privește în propriile adâncimi, dacă nu are un refugiu liniștit în marea furtunoasă, dacă, cu toată activitatea sa furtunoasă, nu păstrează în inimă un „templu secret” unde să poată fi singură cu Dumnezeu, inevitabil își va pierde calea, se va pierde, va fi confuză, sfâșiată. Cu siguranță, această învățătură ar fi bună pentru mulți cititori care trăiesc în secolul actual, căci cu toții suntem chemați să devenim într-o oarecare măsură pustnici ai inimii. Dar acesta a fost scopul inițial al poveștii noastre? Se pare că nu. Mai degrabă, a fost menită să afirme valoarea schitului în sensul literal, geografic al cuvântului. Dar aici suntem tentați să suspectăm rugăciunea contemplativă ca fiind egoistă și negând totul. Care este, de fapt, atitudinea isihastului față de societate?

Să precizăm de la bun început că atât în mișcarea isihastă din secolul al XIV-lea, cât și în timpul renașterii isihaste din secolul al XVIII-lea, și în ortodoxia modernă, principalele centre ale rugăciunii isihaste au rămas schiturile mici, schiturile, unde o mână de locuitori trăiau într-o singură familie monahală mică, ascunsă de lume. Mulți autori isihaști preferă în mod evident un schit unei comunități cenobitice organizate: se crede că viața într-o comunitate mare și, cu atât mai mult, într-o „societate mare” distrage atenția de la rugăciunea interioară neîncetată. Dar chiar dacă un schit ascuns vederii ar fi văzut ca un fel de ideal, nimeni nu ar îndrăzni să susțină că aceasta este „singura cale demnă”. În orice moment, valoarea căii nu a fost măsurată prin condiții exterioare, ci prin starea interioară a călătorului. Condițiile pot fi mai mult sau mai puțin favorabile, dar nu există niciun mediu în care să fie imposibil să se mențină „tăcerea din inimă”. Sfântul Grigorie Sinaitul, așa cum am văzut, l-a readus în lume pe ucenicul său Isidor; mulți dintre frații care au lucrat cu el pe Athos și în deșertul Paroria au devenit patriarhi și episcopi, primați și „guvernatori” ai Bisericii. În cele din urmă, Sfântul Grigorie Palama, care credea cu tărie că calea rugăciunii neîncetate era deschisă fiecărui creștin, a devenit el însuși, la

sfârșitul vieții sale, arhiepiscop al celui de-al doilea oraș ca mărime din Imperiul Bizantin.[ [201] ]

Laicul Nicolae Cabasilas din secolul al XIV-lea, om de stat și curtean, prieten cu mulți isihaști remarcabili, afirmă foarte categoric: „Fiecare ar trebui să se ocupe de arta sau munca sa, iar un lider militar poate comanda trupe, iar un fermier poate cultiva pământul, iar un meșteșugar își poate practica meșteșugul. Și vă voi spune de ce. Căci nu este nevoie să vă retrageți în deșert, sau să mâncați mâncăruri neobișnuite, sau să vă schimbați hainele, sau să vă ruinați sănătatea, sau să decideți asupra vreunui alt act imprudent, ci puteți sta acasă și, fără a pierde nimic din averea voastră, să vă ocupați constant de aceste gânduri." [ [202] ] Și Sfântul Simeon vorbește în același spirit. El afirmă că „viața superioară" nu este o abstracțiune, ci o stare foarte concretă la care Dumnezeu îi cheamă pe toți: „Mulți au considerat viața pustnicească binecuvântată, alții o viață mixtă, adică o viață de comunitate, în timp ce alții au preferat să conducă poporul, să fie învățători, să învețe și să construiască biserici... Nu aș prefera niciunul dintre aceste lucruri celuilalt și nu aș spune că unul merită laudă și celălalt blam, ci în toate și în toate faptele și acțiunile, viața pentru Dumnezeu și după Dumnezeu este atotbinecuvântată." [ [203] ]

Astfel, calea isihiei este deschisă tuturor. Este nevoie de un singur lucru - să înveți tăcerea interioară, nu exterioară. Desigur, tăcerea interioară va necesita „punerea deoparte" a tuturor imaginilor în timpul rugăciunii, renunțarea la toate gândurile, dar aceasta este o negare, „plină de afirmare" - în ea valoarea excepțională a fiecărui lucru și a fiecărei persoane în Dumnezeu este afirmată cu o forță nouă. Calea negării este în același timp calea supra-afirmării. Acest lucru se vede foarte clar în „Poveștile sincere ale unui pelerin la Părintele său duhovnicesc". Eroul anonim al „Poveștilor", un țăran rus rătăcitor, descoperă treptat cum repetarea neîncetată a Rugăciunii lui Iisus îi schimbă atitudinea față de lumea vizibilă, transformă tot ce-l înconjoară în misterul prezenței lui Dumnezeu, face lumea transparentă. „Când… am început să mă rog cu inima, tot ce mă înconjura mi se părea într-o formă încântătoare: copacii, iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, totul părea să-mi spună că există pentru om, mărturisesc despre dragostea lui Dumnezeu pentru om și toate se roagă, toate cântă slavă lui Dumnezeu. Și am înțeles din aceasta ceea ce se numește în Filocalie „cunoașterea cuvintelor creației"… Am simțit dragoste pentru Hristos și pentru toată creația lui Dumnezeu" [ [204] ].

De asemenea, invocarea Numelui schimbă atitudinea Rătăcitorului față de vecinii săi, „... și iar am rătăcit prin diferite locuri; dar nu am mai umblat ca înainte – cu nevoie; invocarea Numelui lui Iisus Hristos m-a bucurat pe drum și toți oamenii au devenit mai buni cu mine; părea că toată lumea începe să mă iubească... Când cineva mă insultă, îmi amintesc doar cât de încântătoare este Rugăciunea lui Iisus și imediat insultele și mânia vor trece și voi uita totul." [ [205] ]

În cele din urmă, caracterul de afirmare a lumii al isihiei este pe deplin revelat în atitudinea isihaștilor față de misterul Schimbării la Față. Mitropolitul Antonie (Bloom) are o descriere frapantă a două icoane ale Schimbării la Față pe care le-a văzut la Moscova, una de Andrei Rubliov, cealaltă de Teofan Grecul. „În icoana lui Rubliov, Hristos este înfățișat în haine albe, magnifice, strălucitoare, care radiază lumină asupra a

tot ceea ce îl înconjoară. Lumina cade peste ucenici, peste munți și stânci, peste fiecare fir de iarbă. În această lumină, care este... slavă divină, lumină divină, inseparabilă de Dumnezeu Însuși, toate lucrurile dobândesc acea intensitate specială a ființei care altfel este imposibil de dobândit. În ea, ele ating plinătatea acelei realități pe care o pot avea doar în Dumnezeu." În cealaltă icoană, „veșmintele lui Hristos sunt argintii, cu o tentă albastră; razele de lumină care radiază de la El sunt, de asemenea, albe, argintii și albastre. O intensitate mult mai mică se simte în toate. Și apoi observăm că toată creația, în aceste raze ale Prezenței Divine... nu se estompează, ci devine transparentă. Pare ca și cum razele luminii lui Dumnezeu ating, pătrund, pătrund în adâncurile, în miezul fiecărei creații. Lumina se reflectă, strălucește – viața divină trezește posibilități ascunse, animă «intențiile» fiecărui lucru – și atrage totul la sine. Acesta este momentul împlinirii escatologice, când, după cuvintele Sfântului Pavel, «Dumnezeu este totul în toți». [ [206] ]

Acesta este dublul efect al gloriei Schimbării la Față. Fiecare persoană, fiecare lucru apare în ea în toată distinctitatea, unicitatea, esența sa unică - și, în același timp, fiecare lucru și fiecare persoană devin transparente - în spatele tuturor lucrurilor și în toate se revelează ființa divină. [ [207] ]

Același lucru se poate spune cu încredere despre dubla acțiune a isihiei. Rugăciunea tăcerii inimii nu șterge, ci transformă lumea. Ea îi permite isihastului să privească dincolo de această lume, îl înalță către Creatorul invizibil, pentru ca mai târziu, la întoarcere, să poată privi această lume cu ochi noi. Înțelepciunea lumească spune că sensul unei călătorii este doar să te întorci de unde ai plecat și să-ți vezi din nou casa, ca și cum ar fi pentru prima dată. Acest lucru este adevărat în legătură cu orice călătorie, inclusiv cu „rătăcirea în rugăciune". Isihastul poate aprecia demnitatea fiecărui lucru mai bine decât orice senzualist sau materialist, căci el vede totul în Dumnezeu și pe Dumnezeu în toate. Nu este o coincidență faptul că în disputele palamiste din secolul al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama și susținătorii săi isihaști nu au apărat nimic altceva decât „spiritualitatea" lumii materiale și, mai presus de toate, a corpului uman.

Acesta este un răspuns scurt pentru cei care îi acuză pe isihaști de „negare a lumii și dualism". Isihastul respinge pentru a afirma, pleacă pentru a se întoarce. Poate că relația dintre isihast și „lume", munca interioară și acțiunea exterioară, a fost definită cel mai precis de Evagrie Ponticul: „Monahul este cel care, retrăgându-se de toți, se unește cu toți" [ [208] ]. Într-adevăr, isihastul se „separă" de lume atât extern, adică izolându-se, cât și intern, „lăsând deoparte gândurile". Dar sensul unei astfel de retrageri este doar de a se contopi și mai strâns cu ceilalți, de a le simți necazurile mai acut, de a le vedea mai clar potențialul ascuns. Tocmai această abilitate îi uimește cel mai mult pe marii bătrâni. Oameni precum Sfântul Anton Egipteanul sau Sfântul Serafim de Sarov au trăit timp de decenii în cea mai strictă singurătate și tăcere absolută. Dar atât tăcerea, cât și singurătatea erau necesare doar pentru ca aceștia să poată învăța să vadă clar și să simpatizeze peste măsură. Numai prin experiența singurătății au dobândit capacitatea de a „purta" bucuriile și tristețile celor care apelau la ei pentru sfaturi. Vedeau imediat cu ce venea o persoană; le era suficient să-i spună două sau trei cuvinte, dar acestea erau cuvintele de care era cea mai mare nevoie în acel moment.

Sfântul Isaac Sirul era convins că este mai bine să dobândești puritatea inimii decât să converti națiuni păgâne întregi de la erorile lor. [ [209] ] Aceasta nu înseamnă că este împotriva apostolatului; el vrea pur și simplu să spună că până când o persoană, chiar și într-o mică măsură, nu dobândește tăcerea inimii, nu va reuși să convertească pe nimeni nicăieri. Același lucru, deși mai puțin paradoxal, este afirmat de ucenicul Sfântului Anton, Avva Amon: „După ce au lucrat mai înainte în multă tăcere, au dobândit puterea divină care a intrat în ei și abia atunci Dumnezeu i-a trimis printre oameni.” [ [210] ] Și chiar dacă mulți pustnici nu s-au întors niciodată în lume ca apostoli sau bătrâni, ci de-a lungul vieții lor, fără să știe nimeni, au săvârșit isprava tăcerii interioare, invizibile pentru ceilalți, aceasta nu înseamnă deloc că contemplarea lor secretă a fost zadarnică și viața lor a fost irosită. Ei slujesc societății nu prin faptele lor, ci prin rugăciune, nu prin ceea ce fac, ci prin ceea ce sunt, nu prin comportamentul lor, ci prin ființa lor. Și de aceea pot spune despre ei înșiși, așa cum spunea Sfântul Macarie al Alexandriei: „Eu păzesc zidurile.” [ [211] ]

## 8. SĂMÂNA BISERICII: MARTIRIUL CA CHEMARE UNIVERSALĂ

„Timpurile de pace sunt favorabile lui Satan, deoarece îl privează pe Hristos de martirii Săi și Biserica de slava Ei.”

Pavel Evdokimov.

„Timpurile de pace sunt favorabile lui Satan, deoarece îl privează pe Hristos de martirii Săi și Biserica de slava Ei.”

Pavel Evdokimov.

Există cel puțin două evenimente în calendarul Bisericii Ortodoxe care indică valoarea excepțională a martiriului. Primul este Sărbătoarea Triumfului Ortodoxiei, care cade în prima duminică din Postul Mare. Această zi comemorează sfârșitul controverselor iconoclaste din 842–843. O procesiune cu sfintele icoane pornește solemn, ereticii sunt anatematizați, iar tot poporul lui Dumnezeu cântă „pomenire veșnică” apărătorilor credinței. Această slujbă festivă, jubilantă, contrastează puternic cu starea de spirit de pocăință a slujbelor de Postul Mare din săptămâna precedentă. Cu toate acestea, tocmai la această sărbătoare se dezvăluie într-un mod special sensul martiriului și al luptelor sfinților, sensul persecuției, chinurile persecuției pe care le-au îndurat pentru numele lui Hristos.

Astfel, sărbătoarea Triumfului Ortodoxiei devine sărbătoarea martirilor și a mărturisitorilor. În rătăcirile sale pământești, Biserica nu poate conta decât pe triumful martiriului.

Același lucru este amintit de Sărbătoarea Tuturor Sfinților, care în calendarul ortodox cade în prima duminică după Rusalii. Întrucât această zi amintește de roadele Pogorârii Sfântului Duh în viața Bisericii, se poate spune că este strâns legată de Triumful

Ortodoxiei. Este demn de remarcat faptul că ambele imnuri ale Sărbătorii Tuturor Sfinților - troparul și condacul - se referă direct la amintirile martirilor:

„Mucenicii Tăi din întreaga lume,
ca purpura și inul fin,
au împodobit Biserica Ta cu sânge...
Ca primele roade ale naturii pentru Săditorul creației,
universul aduce la Tine mucenicii purtători de Dumnezeu...”
Astfel, sărbătoarea Tuturor Sfinților devine, în esență, sărbătoarea Tuturor Martirilor. Un martir este un sfânt prin excelență.

Creștinii de astăzi ar face cu siguranță bine să reflecteze asupra valorii martiriului, întrucât secolul care trece a fost, în cea mai mare parte, un secol al martirilor. Incomparabil mai mulți creștini au suferit pentru credința lor în timpul celor două decenii interbelice decât în primele trei secole de după Învierea lui Hristos. Comparativ cu încercările care i-au abătut pe credincioși în secolul al XX-lea, cum ar fi Uniunea Sovietică (1917–1988) și Etiopia (1974–1991), persecuția romană a Bisericii primare pare destul de inofensivă și chiar umană.

Experiența Juliei de Beausobre

Dar cine este un martir? Ce transformă suferința dintr-o forță distructivă într-o forță creatoare? Ce face ca o moarte violentă să fie un act de martiriu, iar o victimă a nedreptății să fie un sacrificiu ispășitor?

Răspunsul poate fi găsit în experiența unei creștine ruse, Iulia de Bosobre. Se întâmpla la Moscova, la sfârșitul anilor 1920. În acea zi, Iulia strângea un pachet cu alimente pentru soțul ei, care fusese arestat de GPU (coletele erau primite în închisoare o dată pe săptămână). Era sufocată de deznădejde. Suferința soțului ei, a altor sute de oameni, propria suferință - toate acestea păreau lipsite de sens și în zadar. „De ce? Pentru ce?”, se întreba ea. Rătăcea pierdută prin camere și simți brusc o adiere ușoară de vânt în spatele ei și auzi, așa cum a scris mai târziu, „cuvintele de nedescris ale Celuilalt”. Din acel moment, zorii au început să se ivească în viața ei.

„Desigur, nu există niciun beneficiu vizibil în necazurile tale. Ele doar zdrobesc trupul și schilodesc sufletul. Dar voi împărtăși cu tine fiecare povară, oricât de grea ar părea. În focul arzător al suferinței, voi cunoaște întreaga groază a respingerii. Voi cunoaște întreaga greutate a poverii tale pentru că o voi împărtăși cu tine, dar o voi cunoaște mai profund decât tine. Vreau să o împărtășesc. Trebuie să o știu. După întruparea Mea și botezul tău, nu există altă cale pentru noi - dacă, desigur, ești de acord...”[ [212] ]

Pentru noi, două idei sunt deosebit de importante aici: valoarea acceptării voluntare și a implicării.

„Dacă ești de acord, desigur...” Hristos, „protomartirul”, merge de bunăvoie spre moarte, iar fiecare martir - alter Christus, „succesorul lui Hristos”, este chemat să facă același

lucru. Suferința nevinovată în sine nu face din om un martir; este necesar ca el să accepte de bunăvoie această suferință, chiar dacă nu a ales-o. Doar „lepădarea de sine” îl transformă pe cel care suferă nevinovat într-un martor. Nimic și nimeni nu ne poate pune crucea până nu o luăm noi înșine. Suferința devine creatoare, iar moartea - sacrificială, numai dacă sunt acceptate de bunăvoie de către cel care urmează să sufere și să moară.

„Voi împărți cu voi orice povară...” promite Hristos. Suferința devine creatoare, iar moartea - sacrificială, numai dacă ne dăm seama că Hristos, Domnul, suferă împreună cu noi, și prin compasiunea Lui divină devenim capabili să suferim în alții, cu alții și pentru alții. „După întruparea Mea...” În Betleem, Hristos a intrat în viața umană în toată plinătatea ei, a împărtășit-o cu noi în întregime și fără rezerve. În Ghetsimani și pe Golgota, El a împărtășit moartea noastră în întregime și fără rezerve. După ce a luat odată asupra Sa „boalele” și necazurile noastre, El împărtășește respingerea noastră, singurătatea noastră, poartă poverile noastre „După... botezul vostru, nu avem altă cale...”. Botezat în moartea lui Hristos și, prin urmare, în Învierea Lui, El este chemat să poarte poverile și necazurile aproapelui Său în unitate cu Mântuitorul. „Purtați poverile unii altora...” (Galateni 6:2).

Să ne gândim la aceste cuvinte.

Acceptare voluntară

Primul lucru care distinge martiriul de crimă sau atrocitate este momentul acceptării voluntare. „Dacă într-adevăr consimți...” Aici este necesar consimțământul unei voințe libere, neîngrădite. Martiriul nu este doar suferință, ci un act de abnegație. Martirul se dăruiește pe sine și numai în acest fel moartea sa devine sacrificială, căci „a jertfi” înseamnă „a sfinți ceva dându-l lui Dumnezeu” fie prin moarte, fie în alt mod. Cu alte cuvinte, un martir este cel care în „momente fatale” îndrăznește să spună: „Iată-Mă” (Isaia 6:8). „Atunci am zis: «Iată, am venit (în sulul cărții este scris despre Mine) să fac voia Ta, Dumnezeule»” (Evrei 7:10). Un adevărat martir nu „împinge” spre suferință, dar nu se disimulă și nu se mântuiește fugind.

Însuși Hristos a demonstrat acest lucru în mod convingător: „Îmi dau viața pentru oi”, spune El. „Nimeni nu Mi-o ia, ci Eu o dau de bunăvoie” (Ioan 10:15, 18). El a fost „ascultător până la moarte” (Filipeni 2:8) – dar nimeni nu L-a obligat la ascultare. Potrivit lui Toma de Aquino, „după ce a făcut tot ce hotărâse pentru Sine, atunci a venit ceasul Lui – nu de nevoie, ci de voia Lui; nu din întâmplare, ci de atotputernicia Lui” [ [213] ]. Natura voluntară a morții lui Hristos este indicată, în primul rând, de ceea ce s-a întâmplat în Grădina Ghetsimani. După cum scrie Pascal, „în patimile Sale, Hristos îndură chinuri din partea altora; dar în langurosul Său muritor suferă chinuri pe care Și le ia asupra Sa.” [ [214] ] Hristos este liber – și în libertatea Sa, El alege atât lupta, cât și durerea „muritoare” până la sudoare sângeroasă. Conform standardelor umane, El nu este deloc obligat să meargă la moarte; Ar putea foarte bine să fugă și să se ascundă. Dar în mod liber, de bunăvoie, deși cu prețul unor eforturi incredibile, El își subordonează voința umană celei Divine: „... nu cum voiesc Eu, ci cum voiești Tu” (Matei 26:39).

Astfel, alegerea liberă făcută în singurătatea Grădinii Ghetsimani transformă suferința în lepădare de sine și moartea într-o jertfă de ispășire.

Acest moment al alegerii este o constantă în toate poveștile despre martiriu. De fapt, piesa de teatru „Uciderea în catedrală" a lui T.S. Eliot este construită în jurul lui. Patru cavaleri se apropie de catedrală, dar Thomas Becket are încă timp să fugă. „Domnul meu, vin. Vor fi aici în orice clipă", îl avertizează preoții. „Te vor ucide. Grăbește-te, Doamne." Dar arhiepiscopul refuză să fugă: „Deschideți toate ușile!", poruncește el, „deschideți larg porțile!... Îmi dau viața... Sunt aici... Sunt gata să-mi vărs sângele" (italice adăugate) [ [215] ]. Ecourile Scripturii sunt clar auzite aici: „Căci sunt deja turnat ca o jertfă..." (2 Timotei 4:6) [ [216] ] Multe alte exemple ar putea fi amintite. Sfântul Policarp din Smirna (+ cca. 155), care „ar fi putut fugi în alt loc, dar a refuzat, zicând: «Facă-se voia Domnului!»"[ [217] ]; Noul Martir Ilie Barber, ucis la Kalamata în 1686 – ar fi putut să se refugieze pe Muntele Athos, dar a preferat să se întoarcă acolo unde era cunoscut, pentru a ispăși păcatul apostaziei prin moarte voluntară[ [218] ]; Vivian Redlich, care a refuzat să-și părăsească îndatoririle din Noua Guinee, deși a avut ocazia să părăsească țara înainte de invazia japoneză; în cele din urmă, Maica Maria (Skobtsova), care în noaptea de Paște din 1945 s-a prefăcut a fi o coleg de prizonieră și a mers în locul ei la camera de gazare de la Ravensbrück[ [219] ]. Fiecare dintre ei ar fi putut spune împreună cu Hristos: „Nimeni nu-mi ia viața, ci eu o dau pentru frații mei".

Aceeași alegere voluntară este necesară și în monahism, care în timp de pace, când nu există persecuții externe ale Bisericii, devine un „substitut" al martiriului; nu fără motiv Sfântul Petru Damian vorbește despre „moartea voluntară" a unui călugăr[ [220] ]. În timpul tunsurii - aceasta este punctul culminant al depunerii jurămintelor - starețul așează foarfecele pe Evanghelie și îl roagă pe novice: „Dă-mi-le tu însuți". Novicele îi înmânează starețului foarfecele, dar acesta le așază din nou pe Evanghelie și repetă cererea, și abia după ce novicele îi înmânează foarfecele pentru a treia oară are loc tunsura. Pentru a clarifica sensul triplei repetări, starețul spune: „Nimeni nu te obligă să îmbraci veșmintele. Tu însuți ai fost de acord să le accepți"[ [221] ]. Nimeni nu-i ia libertatea călugărului; dimpotrivă, el însuși, de bunăvoie, i-o dăruiește lui Hristos. Așadar, din nou, contrar oricărei credințe populare, devine evident că martiriul nu poate fi impus - este ales de bunăvoie.

Ceea ce s-a spus despre Hristos, martiri și călugări se aplică într-o oarecare măsură tuturor creștinilor, fără excepție. Fiecare dintre noi este destinat să experimenteze cel puțin o dezamăgire, pierderea unei persoane dragi, durere fizică sau mentală. Într-o lume decăzută, suferința este inevitabilă. Dar întreaga întrebare este cum o înfruntăm. Căci suferința devine constructivă numai dacă o înfruntăm cu ochii deschiși și o acceptăm cu toată voința noastră. Suferința în sine este rea. Nu a făcut parte din planul inițial al creației; am fost creați nu pentru tristeți, ci pentru bucurie sau, după cum spunea Sfântul Ioan Scăldacul, „nu pentru jale, ci pentru exultare". [ [222] ] Există mulți oameni asupra cărora suferința are un efect cu adevărat distructiv și nu aduce decât tristețe și disperare. Nu intenționăm deloc să pretindem aici că suferința este un dar binecuvântat al lui Dumnezeu. Și totuși, ceea ce este rău în sine poate, prin harul lui Dumnezeu, să fie transformat în bine. După cum a arătat convingător Julia de Beausobre în Suferința

Creatoare (poate cea mai puternică carte a sa), suferința nu este niciodată în zadar. Ceva va ieși din ea.

Totul depinde doar de starea interioară a celui care suferă și a celor dragi. Putem să ne plângem și să fim furioși pe suferință, iar în acest caz va fi distructivă. Sau o putem respinge pasiv, iar apoi ea, ca acidul, va începe să corodeze sufletul, transformându-ne în non-oameni, în zombi morali. În cele din urmă, putem ieși în întâmpinarea ei în spiritul iubirii - adică să o acceptăm, să o dăm lui Dumnezeu și astfel să o transformăm. Desigur, acest lucru este dificil, dar aceasta este calea lui Hristos. El i-a spus Iuliei: „Dacă ești de acord...” Întreaga idee este dacă suntem de acord.

Implicare

O altă trăsătură caracteristică a martiriului, care îl distinge radical de violența simplă, este prezența obligatorie în el a participării și complicității, a ceea ce Charles Williams numea „dragoste substituită”, „coerență” sau „calea schimbului”.[ [223] ] „Voi împărtăși fiecare povară cu tine”, îi spune Hristos Iuliei și vorbește despre „focul mistuitor al compasiunii”. Participăm la suferințele „Omului Altora”, protomartirul Hristos, ori de câte ori ne unim în iubire cu Patima Sa și în ea cu durerea întregii umanități. Căci, așa cum se spune în Cartea Săracilor în Duh, iubirea „experimentează suferințele altora ca fiind propria sa suferință, și nu doar a unuia, ci a tuturor”.[ [224] ] Suferința devine creatoare, iar moartea martiriu, numai dacă este de dragul altuia.

Motivul mijlocirii, al participării la suferință, este unul dintre cele cheie din „Poveștile hasidice” ale lui Martin Buber. În ea citim că unul dintre cei mai venerați tzadikim, rabinul Zusia, „considera toate păcatele pe care le recunoștea la oameni ca fiind ale sale și se învinovățea pentru ele”. Atât de mare era simțul său de fuziune cu ceilalți încât odată, din compasiune pentru un păcătos nepocăit, „a alungat din sufletul său toate gradele pe care le atinsese până când a coborât la nivelul sufletului celui care cerea și a împletit rădăcina sufletului său cu rădăcina propriului său suflet”. Iar despre rabinul Moshe Leib, care a fost chinuit de dureri insuportabile timp de doi ani și jumătate, se spunea: „A devenit din ce în ce mai convins că suferea de dragul lui Israel și, prin urmare, durerea sa, deși nu a slăbit, s-a transformat” [ [225] ].

A accepta suferințele altora ca fiind ale tale, „a lăsa deoparte toate gradele pe care le-a atins” pentru a coborî până la ultimul păcătos și a împleti rădăcinile sufletului său cu rădăcinile proprii, a suferi pentru Vechiul și Noul Israel – exact asta face Hristos; martirii pot urma această cale doar pentru că cred că Mântuitorul suferă împreună cu ei și în ei. Folosind „criteriul bisericității universale” propus de Părintele Alexandru Elchaninov, putem spune că un martir este chintesența unui om al bisericii: „... dacă un mădular este bolnav, tot trupul suferă – despre Biserică (1 Corinteni 12:26), iar dacă nu simțim aceasta, atunci nu suntem în Biserică” [ [226] ].

Întruchiparea unei astfel de participări este rugăciunea de mijlocire a martirului. „Părinte, iartă-i lor”, mijlocește Hristosul răstignit (Luca 23:34). Când soldații romani au venit să-l aresteze pe Sfântul Policarp, acesta a cerut permisiunea să se roage și „a rămas în

rugăciune neîncetată timp de două ore, pomenindu-și pe nume pe toți cei pe care i-a întâlnit vreodată, tineri și bătrâni, nobili și necunoscuți, și întreaga Biserică Universală din întreaga lume..."[ [227] ] Noul Martir Ioan de Trabizonda, decapitat în 1650, în drum spre locul execuției, „a cerut iertare tuturor celor pe care i-a întâlnit pe cale, tineri și bătrâni"[ [228] ]; Un alt nou martir, Iacob din Arta (a fost spânzurat în 15), înainte de execuția sa, le-a cerut celor care îl însoțeau să „îngenuncheze și să se roage lui Hristos pentru întreaga lume și pentru întreaga Biserică"[ [229] ]. Odată cu moartea martirului, mijlocirea sa nu încetează, ci în comuniunea sfinților îmbrățișează întreaga lume și dobândește o putere mult mai mare.

Uneori, solidaritatea se exprimă prin „înlocuire" directă, așa cum se vede în exemplul Maicii Maria Skobtsova. O „înlocuire" similară este făcută de martirul Nichifor, care a trăit în secolul al III-lea și despre a cărui viață a fost scrisă de Maica Maria. Prietenia sa cu preotul Sapricie, care a durat aproape toată viața sa, s-a destrămat brusc din cauza unei cearte banale și, în ciuda tuturor eforturilor lui Nichifor, Sapricie a refuzat cu încăpățânare să se împace. Când a început următoarea persecuție, Sapricie a apostaziat; „Nichifor, respins și hulit de prietenul său, a acceptat moartea de martir în locul și de dragul lui." [ [230] ] Aceeași „cale a înlocuirii", deși oarecum diferită, a fost urmată de călugărița Elena Manturova, care, cu binecuvântarea Sfântului Serafim de Sarov, a fost de acord să moară în locul fratelui ei bolnav, Mihail, care nu își terminase încă toate treburile pământești. Mihail și-a revenit, dar Elena s-a îmbolnăvit și a murit curând [ [231] ].

Această solidaritate, această participare reciprocă, constituie una dintre cele mai importante trăsături ale martiriului voluntar al vieții monahale. Trăind în comunitate, frații împărtășesc unii cu alții nu doar osteneli, rugăciuni și toate „bunurile", ci sunt chemați să manifeste o comunitate a ființei la un nivel mai profund. După cum mărturisea Sfântul Simeon Noul Teolog, el i-a cerut lui Dumnezeu „cu lacrimi amare și din tot sufletul" ca frații săi să fie cu el în paradis – sau ca el să fie în iad cu ei: „Legat spiritual de ei prin cea mai curată iubire în Duhul Sfânt, nu voia Împărăția Cerurilor pentru sine dacă asta însemna să fie despărțit de frații săi" [ [232] ].

Unit printr-o cale comună cu frații săi, călugărul (la fel ca rabinul Zusya) își asumă vina lor și participă la pocăința lor. În „Poveștile memorabile" se pot găsi multe astfel de povești.

„Doi frați, călugări, au venit într-un oraș vecin să-și vândă munca de un an întreg și au stat la un han. După ce și-au vândut meșteșugurile, unul s-a dus să cumpere ce-i trebuia, dar celălalt a rămas la han și, la îndemnul diavolului, a căzut în curvie. Fratele care pleca, întorcându-se, i-a zis celui care a rămas: «Uite, ne-am aprovizionat cu tot ce ne trebuie, haideți să ne întoarcem la chilie.» Celălalt frate a răspuns: «Nu mă pot întoarce.» Când fratele a început să-l implore să se întoarcă, /… /, acesta i-a mărturisit păcatul. Eu, a zis el, când m-ai părăsit, am căzut în curvie și de aceea nu vreau să mă întorc.» Fratele, voind să câștige și să mântuiască sufletul fratelui său, i-a zis cu jurământ: «Și eu, despărțindu-mă de tine, am căzut la fel în curvie; dar să ne întoarcem la chilie și să ne predăm pocăinței. „Pentru Dumnezeu toate lucrurile sunt cu putință: este cu putință ca El să ne

ierte pentru pocăința noastră…” S-au întors la chilia lor… Apoi au venit la sfinții părinți, au căzut la picioarele lor, gemând și oftând, vărsând lacrimi din belșug, le-au mărturisit căderea în care căzuseră. Sfinții bătrâni i-au instruit în lucrarea pocăinței și le-au dat porunci, pe care le-au împlinit cu grijă. Fratele care nu păcătuise s-a pocăit ca și cum el însuși ar fi păcătuit, pentru cel care păcătuise, din marea dragoste pe care o avea pentru el. Domnul a privit la isprava iubirii: El le-a descoperit sfinților părinți taina și că, din dragostea celui care nu păcătuise, ci se supusese muncii pocăinței pentru mântuirea fratelui său, iertarea i se acorda celui care păcătuise. Aceasta înseamnă „a-ți da viața pentru fratele tău”. [ [233] ] Ultima frază este deosebit de semnificativă pentru noi, deoarece tocmai aceasta spune că martiriul este de neconceput fără participare.

Sfântul Ioannicie cel Mare, care a trăit în secolul al IX-lea, merge chiar mai departe – el își asumă nu doar pocăința, ci și ispitele vecinilor săi. Odată întâlnind o tânără călugăriță, copleșită de „pofte trupești”, Sfântul Ioannicie a chemat-o la el și i-a poruncit să-i pună mâna pe gât. Când fata a făcut așa cum i-a cerut, sfântul a început să se roage ca ispita chinuitoare să o părăsească pe călugăriță și să treacă la el. Astfel, călugărița a fost eliberată de pofta care o chinuia și s-a întors la viața ei obișnuită; dar ispita cumplită o chinuia acum pe sfântă. Această poveste este menționată și în legătură cu Maica Maria [ [234] ].

Ideea că un creștin poate, în sensul cel mai adevărat și mai nedistorsionat al cuvântului, „să poarte poverile” ispitelor și temerilor altuia este ideea centrală a romanului „Coborârea în Infern” de Charles Williams. Pauline Anstruther își găsește libertatea doar permițându-i lui Peter Stanhope să poarte greutatea furiei sale secrete; Lawrence Wentworth, pe de altă parte, refuzând „calea substituției”, se scufundă tot mai jos în singurătatea absolută a Iadului.

„Purtarea poverilor” este un aspect esențial al paternității spirituale așa cum este înțeleasă în tradiția monahală ortodoxă. Pentru Sfântul Ioan Scărmănacul sau Sfântul Simeon Noul Teolog, precum și pentru bătrânii ruși din secolul al XIX-lea, un părinte duhovnicesc nu este pur și simplu un „sfetnic” sau un „mentor” care pronunță adevăruri abstracte de la o distanță sigură și nu unul care rostește formula „absoluției” în sensul juridic restrâns al acestui concept, ci și în primul rând un mijlocitor sau anadochos, care își apără copiii spirituali, se unește cu ei în dragoste, ia asupra sa întreaga povară a vinovăției, mâniei lor și răspunde pentru ei la Judecata de Apoi[ [235] ]. Nu fără motiv Sfântul Varsanufie din Gaza i-a asigurat pe ucenicii săi: „Îmi pasă de voi mai mult decât vă pasă voi de voi înșivă... Doamne, adu-mi copiii cu mine în Împărăția Ta – sau șterge-mă din cartea Ta... Te-am acoperit cu aripile mele și port poverile și necazurile tale... Fiecare dintre voi, ca unul care stă la umbra unui copac... Cu bucurie mi-aș da viața pentru Tine.” [ [236] ] Părintele duhovnic – icoana lui Hristos, Bunul Păstor – este chemat „să-și dea viața pentru oi” (Ioan 10:11)[ [237] ]. Paternitatea spirituală este același lucru cu martiriul.

## Apel universal

Logica raționamentului nostru ne obligă să vorbim nu doar despre martiri în sensul direct și literal al cuvântului, adică despre cei care au murit pentru Hristos în persecuție, ci și

despre martiriul secret, ascuns al călugărilor și clerului. Acest lucru este inevitabil, deoarece martiriul este un concept atotcuprinzător și o chemare universală. Dacă „a deveni martir” înseamnă „a lua crucea și a o purta împreună cu Hristos” și a o lua de bunăvoie și a o purta, unind durerea proprie cu suferința lui Hristos și durerea întregii lumi, atunci fiecare creștin este chemat la martiriu. Fiecare dintre noi își poartă propria cruce și fiecare dintre noi este martir într-un anumit sens. Unde murim pentru Hristos - în arenă, în camera de gazare sau într-un lagăr de concentrare - depinde, în cea mai mare parte, de circumstanțe externe care nu pot fi controlate de noi și de condițiile politice în care trăim. Cu toate acestea, dacă acceptăm această cruce din interior depinde numai de noi.

Comunitatea creștină a descoperit foarte devreme valoarea „martirii invizibile”. „Mor în fiecare zi”, scrie Apostolul Pavel (1 Cor. 15:31). Martiriul, moartea pentru Hristos, nu este o posibilitate îndepărtată, „dincolo de orice posibilitate”, ci un dat al experienței cotidiene. Sfântul Clement al Alexandriei, reflectând în secolul al III-lea asupra „adevăratului gnostic”, subliniază că el (adică gnosticul) este chemat la martiriul constant: „Trebuie să devină martir noaptea, martir ziua, martir în vorbire, în faptele zilnice, în însăși firea sa” [ [238] ]. Origen a continuat acest gând în „Chemarea la martiriu”. Tânăr fiind, a fost martor la moartea tatălui său, ucis la Alexandria în timpul persecuției creștinilor din 202, și de atunci a dorit cu ardoare să-i împărtășească soarta. A început să ducă o viață ascetică, pe care o considera o pregătire pentru viitorul martiriu și, în același timp, un substitut pentru martiriu, dacă chemarea sa se dovedea totuși a fi diferită. El a făcut distincție între martiriul „deschis” și cel „secret” sau martiriul conștiinței. [ [239] ] Dacă prima este soarta câtorva, atunci toți sunt chemați la a doua.

La mijlocul aceluiași secol, Sfântul Ciprian al Cartaginei face această distincție mai vizibilă. El vorbește despre „martiriul roșu și alb”. „Roșu” este martiriul sângelui vărsat în vremuri de persecuție, „alb” este martiriul compasiunii sacrificiale și al faptelor de milostenie în vremuri de pace[ [240] ]. Misticii irlandezi au mers chiar mai departe. Au venit cu ideea martiriului „roșu”, „alb” și „verde”: „roșu” este vărsarea de sânge în numele lui Hristos, „alb” este renunțarea la tot ceea ce este drag de dragul lui Hristos, adică consimțământul la viața de rătăcitor, pelerin, exil voluntar, martiriul „verde” înseamnă „eliberare de poftele diavolului prin post și osteneală”, adică calea asceticii în viața de zi cu zi.[ [241] ]

Conceptul lui Origen despre „martiriul secret” și-a găsit întruchiparea în monahismul secolului al IV-lea. În jurul anului 311, în timpul persecuțiilor sub împăratul Maximin, „părintele monahismului”, Sfântul Anton cel Mare, a părăsit deșertul și s-a dus la Alexandria pentru a-i sprijini pe martiri în încercările lor, pregătindu-se, dacă ar fi fost chemat, să sufere alături de ei. Cu toate acestea, chemarea sa era diferită și, astfel, când persecuțiile s-au încheiat, s-a întors în deșert și și-a intensificat isprăvile ascetice, „chinuit în fiecare zi, ca un martir, de conștiința sa”, așa cum scrie biograful său, Sfântul Atanasie . [242] „ Dați-vă sângele și primiți Duhul ”, spuneau călugării din primele secole. Darul Mângâietorului se dobândește doar prin „martiriul conștiinței”, moartea zilnică a ascezei. „A renunța la voința proprie este același lucru cu a vărsa sânge”, învață Sfântul Anton Varsanufie. [ [244] ] Sfințenia, așa cum afirmă Evagrie Ponticul, necesită martiriu

interior: „Să nu crezi că poți dobândi virtutea fără să te lupți până la vărsarea de sânge” [ [245] ]. Monahii devin martiri în lumea creștină „prosperă”, care nu mai este supusă persecuțiilor din exterior.

Totuși, calea ascetică a martiriului secret nu este destinată doar monahilor. Cei care au ales viața de familie sunt chemați și ei la martiriu[ [246] ]. Comunitatea de viață împreună a soților și copiilor necesită chiar acea tăiere a voinței pe care Sfântul Varsanufie o numea „vărsarea de sânge”. Iubirea reciprocă, jubilantă și altruistă, în același timp nu poate decât să fie sacrificială. Această idee de familie este exprimată foarte clar în sacramentul ortodox al căsătoriei. Da, rugăciunile vorbesc despre bucurie, dar aceasta este bucuria crucii, „bucuria de care s-a bucurat Sfânta Elena când a găsit crucea”. Punctul culminant al sacramentului este încoronarea mirelui și a mirelui cu coroane. Acestea sunt coroanele biruitorilor, destinate celor care au triumfat asupra patimilor păcătoase și, în același timp - coroanele martirilor, căci fără martiriu interior, fără consimțământul voluntar de a suferi împreună cu altul, nu poate exista căsătorie adevărată. Nu fără motiv, atunci când proaspătul cuplu înconjoară altarul de trei ori, preotul poartă crucea înaintea lor [247] , iar corul cântă troparul sfinților martiri.

Soții, precum și monahii, sunt chemați să poarte o cruce, să sufere martiriul conștiinței. Același lucru este valabil și pentru persoanele singure - nu pentru cei care au ales de bunăvoie calea virginității, ci pentru cei care trăiesc singuri pentru că, din diverse motive, nu au putut întemeia o familie. În societatea occidentală modernă, astfel de oameni devin din ce în ce mai numeroși; desigur, sunt mulți dintre ei în parohiile noastre. În tradiția ortodoxă, teologia vieții monahale a fost dezvoltată în mod strălucit; dimensiunile teologice ale familiei au fost la fel de profund înțelese, dar aproape că nu avem o teologie a celibatului. Ce putem spune oamenilor care se află în această situație?

În primul rând, i-am putea ajuta poate să înțeleagă sensul pe care îl dobândesc pentru ei acele două trăsături ale martiriului menționate mai sus, acceptarea voluntară și participarea. Cei care trăiesc în celibat nu sunt deloc „destinați” de la naștere la o singură viață; dar numai dacă își acceptă situația, ceea ce la început părea un rău se poate dovedi a fi o binecuvântare. În singurătatea impusă, li se deschid posibilități nelimitate de a „fi-pentru-ceilalți”. Eliberarea de „legăturile” împovărătoare de care un burlac pare uneori să se bucure poate deveni o sursă de participare activă la viața celorlalți, de slujire a acestora. Cu cât o persoană are mai mulți prieteni (și aceștia nu trebuie neapărat să fie „sociali”), cu cât se roagă mai fervent pentru ceilalți, cu atât este mai probabil ca el, asemenea lui Cicero, numquam minus solus, quam cum solus – nu singur, chiar și atunci când este singur. Uneori este incredibil de dificil, dar tot ce merită este dat doar prin suferință. „Fără dureri nu va exista mântuire”[ [248] ]35, învață Sfântul Serafim de Sarov. Citim despre același lucru la Sfântul Teofan Zăvorâtul: „Un suflet care n-a fost încercat de necazuri nu este bun de nimic.” [ [249] ]

Desigur, martiriul sângelui este incomparabil cu orice altceva. În persecuție, jertfa se face o dată pentru totdeauna. Martirul conștiinței – fie că este călugăr, celibatar sau bărbat căsătorit – este chemat să se sacrifice pentru viață, în fiecare zi, iar și iar; nu i se cere o mare jertfă, ci nenumărate mici. Potrivit lui Metodie din Olimp, fecioria este același

martiriu, dar nu unul singular, ci „întins de-a lungul unei vieți întregi” [ [250] ]. „A-ți muta crucea” este prescris în fiecare zi (cf. Luca 9, 23).

Această perspectivă poate părea destul de sumbră. Dar să nu uităm că moartea zilnică este și învierea zilnică. Ceva în mine moare și, în același moment, ceva se naște. După cum scrie apostolul Pavel: „Suntem considerați morți, și totuși iată-ne... suntem întristați, dar pururea ne bucurăm” (2 Corinteni 6:9-10).

Bucurie în tristețe

Și astfel ajungem la concluzie. Martirul este martor nu doar al morții pe cruce, ci și al învierii. Martiriul este adesea însoțit de suferințe fizice și psihice insuportabile, dar suferința martirului este o tristețe care creează bucurie în ceilalți și în sine. Mărturiile subliniază constant că martirul nu se teme de moarte, ci o așteaptă și o acceptă cu disponibilitate. Aflând că a fost condamnat la ardere de viu, Sfântul Policarp i-a spus proconsulului: „De ce eziți? Fă ceea ce ai plănuit”[ [251] ] și era, după cum reiese din viața sa, „plin de curaj și bucurie, iar fața lui era plină de har”. Noul martir Sfântul Nicolae Grădinarul, mergând spre moarte, era „ca și cum ar merge la o nuntă”[ [252] ], iar când l-au condus pe Sfântul Iordan de Trebizonda, acesta „alerga bucuros pe străzi, ca o căprioară însetată care se străduiește după pâraie de apă”.[ [253] ]

Nu degeaba Biserica începe multe imnuri în cinstea martirilor cu cuvântul „Bucurați-vă!”.

9. PĂRINTE SPIRITUAL ÎN ORTODOXIE

Mai important decât toate cărțile

Cel care urcă un munte pentru prima dată trebuie să urmeze un traseu cunoscut; are nevoie de un tovarăș și un ghid care să fi parcurs deja acest drum și să-l cunoască bine. A servi drept un astfel de ghid este tocmai funcția „Abba” sau a părintelui spiritual - cel pe care grecii îl numesc „Geron” și rușii „Starets”, ceea ce în ambele limbi înseamnă „bătrân”. [ [254] ]

Importanța ascultării de „stârc” a fost subliniată încă din cele mai vechi timpuri ale monahismului în Orientul creștin. Sfântul Anton cel Mare spunea: „Cunosc călugări care, după multe osteneli, au căzut și au înnebunit pentru că s-au încrezut în propriile lor lucrări... Un călugăr, dacă este posibil, să le spună deschis bătrânilor câte picături bea în chilia sa, ca să nu păcătuiască și în aceasta.” [ [255] ]

Această temă apare constant în „Povestirile memorabile ale ascezei Sfinților și Fericiților Părinți” și „Zictoarele Părinților Deșertului”: „Bătrânii au spus: «Dacă vezi un călugăr urcând la cer de bunăvoie, apucă-l de picior și trage-l în jos, căci prin aceasta îi vei aduce un mare folos... Cel care se încrede în altul și se predă lui în deplină ascultare nu trebuie să se îngrijoreze de împlinirea poruncilor lui Dumnezeu, ci doar să-și încredințeze propria

voință tatălui său. Astfel, va fi fără prihană înaintea lui Dumnezeu, căci Dumnezeu nu cere nimic de la un începător decât să se dezbrace de sine prin ascultare.»” [ [256] ]

Figura bărețului, care a jucat un rol atât de semnificativ în apariția monahismului egiptean, și-a păstrat toată semnificația în Ortodoxie până în zilele noastre. „Există ceva mai semnificativ decât toate cărțile și ideile existente”, scria laicul rus și slavofilul din secolul al XIX-lea Ivan Kireevski, „acesta este un băreț ortodox, căruia îi poți dezvălui gândurile tale și de la care poți auzi nu o opinie personală mai mult sau mai puțin utilă, ci judecata Sfinților Părinți. Slavă Domnului, astfel de bărețiexistă încă în Rusia.” Iar preotul emigrant rus al secolului nostru, Alexandr Elchaninov (+ 1934), scrie: „Sfera activității lor este nelimitată... Fără îndoială, sunt sfinți, iar oamenii îi recunosc ca atare. Cred că în vremurile noastre tragice, tocmai datorită lor, credința în țara noastră va fi păstrată și întărită.” [ [257] ]

Părintele spiritual ca personalitate „carismatică”

Ce îi dă cuiva dreptul de a acționa ca bătrân? Cum și de cine este numit?

Răspunsul la aceasta este simplu. Părintele spiritual, sau prezbiterul, este în esență o figură „harismatică” și profetică, împuternicită ca atare prin acțiunea directă a Duhului Sfânt. El este „hirotonit”, nu de mâini omenești, ci de mâna lui Dumnezeu. El este o expresie a Bisericii ca „eveniment” mai degrabă decât ca „instituție”.

Totuși, nu există o graniță clară între aspectele profetice și cele instituționale ale Bisericii: ambele se dezvoltă și se pătrund reciproc. Prin urmare, slujirea preotului, deși carismatică în sine, este strâns legată de funcții clar definite în cadrul structurii instituționale a Bisericii, și anume, slujirea preotului ca duhovnic. Conform tradiției Ortodoxiei Răsăritene, dreptul de a asculta spovedanii nu este acordat automat odată cu hirotonirea. Pentru a deveni duhovnic, un preot trebuie să fie autorizat să facă acest lucru de către episcopul său; în Biserica Greacă, doar o mică parte a clerului are acest drept.

Totuși, deși sacramentul spovedaniei este o oportunitate minunată de îndrumare spirituală, slujirea unui prezbiter nu este aceeași cu cea a unui părinte duhovnic. Un prezbiter oferă sfaturi nu doar la spovedanie, ci și în multe alte cazuri. În timp ce un părinte duhovnic trebuie să fie preot, un prezbiter poate fi un simplu călugăr (sau călugăriță, deoarece în Ortodoxie nu există doar părinți duhovnici, ci și mame duhovnicești), adică un laic. Slujirea unui prezbiter este mai profundă decât simpla paternitate spirituală, căci doar foarte puțini preoți care sunt părinți duhovnici sunt chemați să vorbească cu autoritate prin inspirație directă de sus.

Dar dacă un prezbiter nu este hirotonit sau numit de ierarhia bisericească, cum intră pe calea acestei slujiri? Uneori, prezbiterii existenți își numesc succesori. Centre monastice precum Optina Pustyn din Rusia au apărut tocmai prin această cale a „succesiunii apostolice” a părinților duhovnicești. Și uneori, prezbiterii apar pur și simplu fără niciun act de autorizare externă. Potrivit părintelui Alexandru Elchaninov, „oamenii îi recunosc ca atare”. În cursul vieții unei comunități creștine, devine clar pentru poporul credincios

al lui Dumnezeu, care este adevăratul păzitor al Sfintei Tradiții, că o persoană sau alta are darul unui tată duhovnic sau al unei mame duhovnicești. Atunci oamenii, în afara oricărei forme stabilite, vin la el pentru sfaturi și îndrumare.

Trebuie menționat că inițiativa, de regulă, nu vine de la prezbiter, ci de la oameni. Dacă cineva s-ar gândi sau ar spune: „Ascultați-mă, sunt prezbiter, am harul Duhului" - aceasta ar fi o presupunere periculoasă. De obicei, fără nicio chemare din partea prezbiterului, oamenii înșiși vin la el pentru sfaturi și îndrumare spirituală. Și adesea, la început, îi trimite departe, sugerându-le să se îndrepte către altcineva. Dar apoi vine momentul când nu-i mai trimite departe, ci percepe venirea lor la el ca pe o revelație a voinței lui Dumnezeu. Astfel, ei devin copii spirituali ai prezbiterului și se încredințează lui.

Personalitatea prezbiterului ilustrează cele două niveluri interconectate pe care trăiește și acționează Biserica pământească. Un nivel este extern, oficial și ierarhic, cu o distribuție geografică în dieceze și parohii, cu centre mari (Roma, Constantinopol, Moscova, Canterbury), cu „succesiunea apostolică a episcopilor". Celălalt nivel este intern, spiritual și «harismatic»; acestui nivel îi aparțin în primul rând prezbiterii. Aici există centre mari, dar acestea nu sunt mari scaune episcopale sau metropolitane, ci schituri îndepărtate unde au strălucit personalități spirituale. Majoritatea prezbiterilor nu au ocupat funcții ierarhice înalte în Biserică, dar influența unui ieromonah atât de simplu precum Sfântul Serafim de Sarov depășește influența oricărui patriarh sau episcop al Bisericii Ortodoxe din secolul al XIX-lea. Astfel, odată cu succesiunea apostolică a episcopatului, există o succesiune de sfinți și oameni spirituali. Ambele succesiuni sunt importante pentru viața deplină a Trupului lui Hristos, iar viața Bisericii pe pământ se realizează prin interacțiunea lor una cu cealaltă.

Zbor și întoarcere: Pregătirea bătrânului

Dacă un prezbiter nu este hirotonit sau numit în slujirea sa, atunci trebuie, fără îndoială, să fie pregătit pentru aceasta. Exemple clasice ale unei astfel de pregătiri, constând în fuga și întoarcerea, pot fi văzute în viețile Sfântului Anton cel Mare (+ 356) și ale Sfântului Serafim de Sarov (+ 1833).

Viața Sfântului Anton este împărțită în două jumătăți, a căror limită este vârsta de 55 de ani. Perioada de la maturitate timpurie până la această vârstă a fost o perioadă de pregătire, când s-a retras tot mai mult din lume, retrăgându-se în adâncurile deșertului. Douăzeci de ani au trecut în izolare solitară, fără nicio întâlnire cu cineva. Când a ajuns la vârsta de 55 de ani, prietenii săi nu și-au mai putut stăpâni curiozitatea și l-au găsit. Anton a ieșit din izolare și în a doua jumătate a vieții sale lungi, fără a părăsi schitul, s-a făcut ușor accesibil tuturor, astfel încât, potrivit Sfântului Atanasie în viața Sfântului Anton, „ca medic, a fost dat de Dumnezeu Egiptului". „Așadar, era iubit de toți; așa că toți doreau să-l aibă ca tată." [ [258] ] Să observăm: transformarea unui pustnic singuratic într-un părinte duhovnicesc nu s-a produs din proprie inițiativă, ci din inițiativa altora. Să observăm, de asemenea, că Sfântul Anton Anton a fost un simplu călugăr laic și nu a fost niciodată hirotonit preot.

Sfântul Serafim a urmat o cale similară. Timp de șaisprezece ani a trăit viața monahală obișnuită: după cursul de noviciu a fost tuns călugăr, apoi hirotonit ierodiacon și apoi ieromonah. După aceasta s-a retras timp de douăzeci și unu de ani în singurătate, cu o tăcere aproape completă. În prima jumătate a acestei perioade a trăit într-o colibă de pădure; a petrecut o mie de zile pe un butuc și o mie de nopți pe o stâncă, rugându-se neîncetat. Rechemat înapoi la mănăstire de starețul său, a petrecut a doua jumătate a acestei perioade într-o chilie în strictă izolare, nepărăsind-o nici măcar pentru a participa la slujbe; duminica preotul îi aducea Sfintele Taine. În ciuda rangului său de preot, nu a celebrat Liturghia. În cele din urmă, părăsește izolarea, iar în ultimii optsprezece ani ai vieții sale, ușile chiliei sale sunt deschise tuturor celor care vin. Nu a făcut nimic pentru a se anunța sau a chema oamenii laolaltă; oamenii au început să vină ei înșiși la el, dar de îndată ce veneau - uneori zeci sau chiar sute pe zi - nu-i trimitea cu mâinile goale.

Să ne gândim, așadar: fără această intensă pregătire ascetică, fără această fugă decisivă în singurătate, ar fi putut Sfântul Anton și Sfântul Serafim să îndeplinească în aceeași măsură rolul de ghizi spirituali pentru contemporanii lor? Nu se poate spune că s-au retras cu scopul de a deveni ghizi pentru alții. Au fugit nu pentru a se pregăti pentru o sarcină, ci în ascultare de o dorință irezistibilă de a fi singuri cu Dumnezeu. Și Dumnezeu le-a acceptat dragostea, dar apoi i-a trimis ca remedii chiar în lumea din care fugiseră. Dar chiar dacă nu ar fi făcut acest lucru, fuga lor ar fi fost totuși extrem de rodnică și valoroasă pentru societate, căci un călugăr ajută lumea în primul rând nu prin ceea ce face sau spune, ci prin ceea ce este, prin rugăciunea sa neîncetată, care devine cea mai profundă parte a ființei sale. Dacă Sfântul Anton și Sfântul Serafim nu ar fi făcut altceva decât rugăciune solitară, ei le-ar fi adus fraților lor cel mai mare serviciu numai în aceasta. Cu toate acestea, așa cum a arătat cursul evenimentelor, Dumnezeu i-a destinat să slujească oamenilor într-un mod mai concret. Însă această slujire concretă și vizibilă era o consecință naturală a slujirii invizibile pe care o îndeplineau prin rugăciunea lor.

„Dobândește un duh pașnic", spunea Sfântul Serafim, „și mii de oameni din jurul tău se vor mântui." Aceasta este semnificația paternității spirituale. Întemeiază-te în Dumnezeu și apoi îi vei conduce pe alții la El. Omul trebuie să învețe să fie singur, să învețe să asculte în tăcerea inimii sale cuvântul tăcut al Duhului, pentru a descoperi adevărul despre sine și despre Dumnezeu. Atunci cuvântul său va avea putere, pentru că va fi un cuvânt ieșit din tăcere.

Educat doar prin comuniunea cu Dumnezeu, bătrânul este capabil să vindece doar prin prezența sa. El îi conduce și îi îndrumă pe oameni în primul rând nu prin cuvinte de sfat, ci prin comunicare, viață și exemplul pe care îl dă. El învață atât prin tăcerea sa, cât și prin cuvintele sale. „Avva Teofil Arhiepiscopul a venit odată la schit și, adunându-se frații, i-au zis avvei Pambo: «Spune ceva Arhiepiscopului, ca să poată primi învățătură». Bătrânul a răspuns: «Dacă tăcerea mea nu l-a învățat, atunci nu va folosi de cuvântul meu»." [ [259] ] O întâmplare similară se spunea despre Sfântul Anton. „Trei părinți veneau în fiecare an la fericitul Anton. Doi dintre ei îl întrebau despre gândurile sale și despre mântuirea sufletului său, dar al treilea tăcea mereu și nu întreba nimic. După mult timp, avva Anton i-a zis: «Uite, vii aici de atâta timp, dar nu mă întrebi nimic». El i-a răspuns: «Mie, părinte, îmi este de ajuns să mă uit la tine!»" [ [260] ]

Bătrânul nu se afundă în adâncurile deșertului, ci în adâncul propriei inimi. Singurătatea exterioară, deși utilă, nu este necesară, iar cineva poate învăța să umble cu Dumnezeu petrecându-și viața în slujba activă a societății. Sfântului Anton cel Mare i s-a povestit odată despre un medic din Alexandria, care era egalul său ca nivel spiritual: „În oraș este cineva ca tine, un medic priceput, care dă surplusul său celor nevoiași și cântă zilnic Trisagionul cu îngerii." [ [261] ] Narațiunea nu ne spune cum i s-a revelat acest lucru lui Anton și nici nu numește medicul. Un lucru este clar: rugăciunea neîncetată a inimii nu este doar soarta pustnicilor; viața mistică și „îngerească" este posibilă în oraș, așa cum este în deșert. Medicul alexandrin și-a făcut călătoria interioară fără a rupe legăturile exterioare cu societatea.

Există multe alte cazuri în care fuga și întoarcerea nu sunt atât de net separate în timp. Să luăm, de exemplu, un contemporan mai tânăr al Sfântului Serafim, episcopul Ignatie Briancianinov (+ 1867). După ce a început cariera ca ofițer militar, la vârsta de douăzeci și șase de ani a intrat într-o mănăstire activă și influentă de lângă Sankt Petersburg. După mai puțin de patru ani de creștere monahală, era deja numit într-o funcție de conducere - stareț al mănăstirii, iar după alți douăzeci și patru de ani a fost hirotonit episcop. Patru ani mai târziu a demisionat, dedicându-și restul de șase ani din viață sihăstriei. Aici vedem că perioada de muncă pastorală activă a precedat singurătatea pustnicului. Când a fost numit stareț, fără îndoială s-a simțit extrem de nepregătit pentru această slujbă. Munca secretă și sinceră a lui Ignatie a avut loc în timpul lungilor ani de guvernare a mănăstirii și a diecezei, dar a reușit să evite influențele externe până la sfârșitul vieții sale. [ [262] ]

Viața Episcopului Ignațiu ne poate servi drept exemplu, chiar dacă suntem foarte departe de nivelul său spiritual. Sub presiunea circumstanțelor externe și, de obicei, fără o înțelegere clară a ceea ce ni se întâmplă cu adevărat, ne apucăm de învățătură, predică și îndrumare pastorală, fără să fi experimentat profunzimea rodnică a solitudinii și a tăcerii. Dar, învățându-i pe alții, noi înșine începem să învățăm. Treptat, ne dăm seama de incapacitatea noastră de a vindeca rănile umanității doar cu programe filantropice, apeluri la bunul simț și psihiatrie. Autosuficiența noastră este spulberată, ne vedem propria nepotrivire pentru sarcinile pe care ni le-am asumat și începem să înțelegem cuvintele lui Hristos despre „un lucru necesar" (Luca 10:42). Acesta este momentul în care o persoană poate porni pe calea care duce la prezbiterie. Prin experiența îndrumării spirituale, prin suferința rănilor turmei sale, ea ajunge la necesitatea adâncirii în sine, a urcării pe scara misterioasă a Împărăției, calea pe care numai se poate găsi adevărata soluție la problemele lumii. Desigur, puțini dintre noi, dacă există vreunul, ar îndrăzni să se considere bătrâni în sensul deplin al cuvântului, dar dacă căutăm cu sinceritate și smerenie intrarea în „chilia secretă" a inimilor noastre, mulți dintre noi vor putea să ne împărtășim, cel puțin într-o mică măsură, din harul paternității spirituale. Chiar dacă nu am dus niciodată în exterior o viață monahală solitară sau pustnică (să lăsăm asta în voia lui Dumnezeu), ceea ce este cu adevărat de cea mai mare importanță pentru noi este ca fiecare să vadă nevoia de pustnicie a inimii.

Trei daruri ale unui părinte spiritual

Trei daruri sunt deosebit de caracteristice părintelui duhovnic. Primul este perspicacitatea și prudența (diakrisis), capacitatea de a pătrunde în tainele inimilor și de a înțelege adâncimile lor ascunse, inconștiente posesorilor lor. Privirea părintelui duhovnic pătrunde acele gesturi și posturi obișnuite sub care ne ascundem adevărata personalitate de ceilalți și de noi înșine; lăsând în urmă toate aceste trivialități, părintele se confruntă cu personalitatea unică creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Această abilitate este spirituală, nu fizică; nu un fel de percepție extrasenzorială sau dar al clarviziunii, ci rodul harului, care presupune rugăciune concentrată și luptă ascetică neîncetată.

Legată de acest dar al perspicacității este capacitatea de a vorbi cu autoritate. Când cineva vine la un bătrân, acesta din urmă știe deja, direct și precis, ce vrea să audă. Astăzi suntem copleșiți de cuvinte, dar în marea majoritate a cazurilor acestea sunt cuvinte neputincioase. Bătrânul, pe de altă parte, rostește puține cuvinte și uneori nu spune nimic, dar cu aceste puține cuvinte sau cu tăcerea sa este capabil să schimbe întreaga direcție a vieții unei persoane. La Betania, Hristos a rostit doar trei cuvinte: „Lazăre, ieși afară!” (Ioan 11:43), dar aceste trei cuvinte, rostite cu autoritate, au putut să readucă la viață morții. Într-o epocă a devalorizării rușinoase a limbajului, este extrem de important să redescoperim puterea cuvântului, iar aceasta înseamnă redescoperirea esenței tăcerii, nu ca o pauză între cuvinte, ci ca una dintre realitățile primare. Majoritatea învățătorilor și predicatorilor vorbesc prea mult, dar bătrânul se distinge printr-o economie strictă a limbajului.

Însă pentru ca cuvântul să aibă putere, este nevoie nu doar de cineva care vorbește cu autoritatea experienței personale, ci și de cineva care ascultă cu o atenție arzătoare. Cel care îl întreabă pe bătrân din curiozitate zadarnică este puțin probabil să obțină prea mult folos de pe urma răspunsului, dar cel care vine cu o credință arzătoare și cu o nevoie sinceră și profundă poate auzi un cuvânt care îi va transforma întreaga ființă. Vorbirea bătrânului este în cea mai mare parte simplă în exprimarea verbală și lipsită de sofisticare literară; ascultătorului superficial i se pare adesea plictisitoare și banală.

Darul previziunii se manifestă la părintele duhovnic prin practica așa-numitei „revelații a gândurilor” (logismoi). În tradiția monahală timpurie, un novice îi mărturisea de obicei tatălui său în fiecare zi toate gândurile care îi veneau în timpul zilei. Revelația gândurilor este mult mai amplă decât mărturisirea păcatelor, deoarece include și comunicarea gândurilor și impulsurilor care pot părea inocente novicelui, dar în care părintele duhovnic poate vedea un pericol ascuns sau un semn special. Mărturisirea păcatelor se ocupă de trecut, de ceea ce s-a întâmplat deja; revelația gândurilor, dimpotrivă, are un caracter preventiv, dezvăluind logismoi (gândurile) noastre înainte ca acestea să conducă la păcat și, prin urmare, făcându-le inofensive. [ [263] ] Scopul unei astfel de revelații nu este legal (eliberarea de vinovăție), ci cunoașterea de sine: îți permite să vezi ceea ce ești cu adevărat. Înzestrat cu darul clarviziunii, părintele duhovnic nu așteaptă pur și simplu ca novicele să-i povestească despre sine, ci el însuși îi dezvăluie gândurile sale, ascunse de el însuși. Sfântul Serafim de Sarov răspundea uneori la întrebări chiar înainte ca vizitatorii să le poată pune. În multe cazuri, răspunsul său părea complet nepotrivit, chiar lipsit de sens și fără răspuns, căci Sfântul Serafim nu răspundea la întrebarea pe care vizitatorul o avea în minte, ci la cea care ar fi trebuit să fie pusă. În toate aceste cazuri,

Sfântul Serafim se baza pe iluminarea interioară a Duhului Sfânt. Potrivit lui, încerca să nu se hotărască dinainte ce să spună ca răspuns, deoarece atunci când făcea acest lucru, răspunsul său reprezenta pur și simplu o opinie umană, care putea fi eronată, și nu un gând de la Dumnezeu.

În ochii Sfântului Serafim, legătura dintre un bătrân și copilul său duhovnicesc este mai puternică decât moartea: el și-a sfătuit copiii să continue să-i dezvăluie gândurile lor chiar și după plecarea sa din această lume. Cu puțin timp înainte de moartea sa, le-a spus călugărițelor cărora le slujea: „Când voi muri, veniți la mormântul meu și cu cât mai des, cu atât mai bine. Dacă aveți ceva pe suflet, dacă vi se întâmplă ceva, veniți la mine ca atunci când eram în viață, închinați-vă până la pământ și puneți toate necazurile voastre pe mormântul meu. Spuneți-mi totul și vă voi auzi și toate necazurile voastre vor zbura de la voi. Și precum ați vorbit cu mine cât eram în viață, așa veți face și voi mai târziu. Căci Eu trăiesc și voi rămâne în veac."

Al doilea dar al unui părinte spiritual este capacitatea de a-i iubi pe ceilalți și de a le însuși suferința. Despre unul dintre gerontes (bătrânii) egipteni se spune pe scurt și simplu: „Avea dragoste și mulți veneau la el". [ [264] ] Avea dragoste - aceasta este ceea ce este necesar pentru paternitatea spirituală. O perspectivă nemărginită asupra secretelor inimii umane, dacă este lipsită de compasiune iubitoare, se va dovedi mai mult distructivă decât rodnică. Cel care nu este capabil să-i iubească pe ceilalți nu va putea să-i vindece.

Iubirea față de aproapele înseamnă a suferi împreună cu el și pentru el – acesta este sensul literal al cuvântului „compasiune". „Purtați poverile unii altora și astfel împliniți legea lui Hristos" (Galateni 6:2). Părintele duhovnicesc este cel care, prin excelență, poartă poverile altora. „Prezbiterul", scrie Dostoievski în Frații Karamazov, „este cel care primește sufletul tău, voia ta, în sufletul și voia sa". Nu este suficient ca el să dea sfaturi. El trebuie să ia sufletul copiilor săi duhovnicești în sufletul său, viața lor în viața sa. El are datoria să se roage pentru ei, iar această mijlocire constantă este mult mai importantă pentru ei decât orice sfat. [ [265] ] Și datoria lui este, de asemenea, să ia asupra sa necazurile și păcatele lor, să poarte vina lor și să răspundă pentru ele la Judecata de Apoi.

Toate acestea sunt clar vizibile într-unul dintre cele mai importante monumente ale spiritualității orientale, „Îndrumarea către viața spirituală" de Sfinții Varsanufie și Ioan. Această carte constă în 850 de întrebări adresate la doi bătrâni palestinieni din secolul al VI-lea, împreună cu răspunsurile lor. „Dumnezeu știe", spune Sfântul Varsanufie copilului său spiritual, „că nu există o oră, nici o secundă, în care să nu te am în sufletul meu și în rugăciunile mele... Îmi pasă de tine mai mult decât de tine însuți... Aș fi bucuros să-mi dau viața pentru tine." El se roagă lui Dumnezeu astfel: „Stăpâne! fie adu-mi copiii în împărăția Ta cu mine, fie șterge-mă din cartea Ta." Vorbind despre importanța purtării poverilor unii altora, Varsanufie insistă: „Port poverile tale și căderile tale... Ești ca un om care stă sub un copac umbros... Îmi iau asupra mea condamnarea ta și, prin harul lui Hristos, nu te voi abandona nici în veacul acesta, nici în cel viitor." [ [266] ]

Cititorii lui Charles Williams își vor aminti principiul „iubirii substitutive", care joacă un rol major în nuvela „Coborârea în iad". Aceeași idee se regăsește în Zosima, Bătrânul, de

Dostoievski: „Există o singură cale spre mântuire – să te faci responsabil pentru toate păcatele omenești... să te faci responsabil, cu sinceritate, pentru toți și pentru toate.” Capacitatea bătrânului de a-i întări și de a-i afirma pe ceilalți este determinată de disponibilitatea sa de a parcurge această cale a mântuirii.

Însă relația dintre părintele duhovnic și copiii săi nu este unilaterală. Deși el poartă povara vinovăției lor și răspunde pentru ei înaintea lui Dumnezeu, acest lucru nu ar fi posibil fără propria lor luptă altruistă pentru mântuirea lor. Odată, un frate a venit la Sfântul Anton și i-a spus: „Roagă-te pentru mine”. Dar bătrânul a răspuns: „Nici eu, nici Dumnezeu nu vom avea milă de tine dacă nu ai grijă de tine și nu te rogi lui Dumnezeu.” [ [267] ]

Când vorbim despre dragostea bătrânului pentru copiii săi, este foarte important să dăm cuvântului „tată” sensul său deplin în expresia „tată spiritual”. Așa cum într-o familie obișnuită, un tată și urmașii săi sunt legați prin legături de iubire reciprocă, tot așa este și în familia „harismatică” a bătrânului. Totuși, în primul rând, aceasta este o relație în Duhul Sfânt și, deși sursa afecțiunii umane nu poate fi suprimată cu cruzime, această relație trebuie purificată de amestecul de emoție și transformată. În acest sens, este demnă de remarcat o poveste din „Apophthegmata” („Povești memorabile”). Un tânăr călugăr a îngrijit un bătrân grav bolnav timp de doisprezece ani, fără întrerupere. În tot acest timp, bătrânul nu numai că nu i-a mulțumit niciodată, dar nu a spus niciun cuvânt bun. Abia pe patul de moarte, când alți bătrâni se adunaseră în jurul lor, a spus despre novice: „Acesta este un înger, nu un om!”[ [268] ] Această poveste este valoroasă prin faptul că arată nevoia de imparțialitate spirituală, deși o astfel de evitare fără compromisuri a oricăror expresii exterioare de afecțiune nu este caracteristică „Zicătoarelor Părinților Deșertului” și cu atât mai puțin a lui Varsanufie și Ioan.

Al treilea dar al unui părinte spiritual este capacitatea de a schimba circumstanțele umane, materiale și imateriale. Darul vindecării, pe care mulți bătrâni îl posedau, este un aspect al acestei abilități. În sensul cel mai general, un bătrân își ajută ucenicii să perceapă lumea ca fiind creată de Dumnezeu, pe care Dumnezeu dorește să o rămână. „Se poate bucura cineva prea mult de lucrările Tatălui?”, întreabă Thomas de Traherne. „El Însuși este în toate.” Un adevărat bătrân vede prezența Creatorului în toată creația și îi ajută pe ceilalți să o vadă. În cuvintele lui William Blake, „Dacă ușile percepției ar fi curățate, totul i-ar apărea omului așa cum este - infinit.” Un bătrân este tocmai acela ale cărui uși ale percepției sunt curățate. Pentru o persoană care trăiește în Dumnezeu, nimic nu este mediocru sau obișnuit: el contemplă totul în lumina Taborului, transformat de dragostea lui Hristos. „Și ce este o inimă milostivă?”, întreabă Sfântul Isaac Sirul. — Arderea inimii unei persoane pentru toată creația, pentru oameni, păsări, animale, demoni și fiecare creatură. La amintirea lor și la vederea lor, ochii omului curg cu lacrimi din mila mare și puternică care cuprinde inima. Și din mare răbdare inima lui este împuținată și nu poate suporta, sau auzi, sau vedea vreun rău sau o mică durere suferită de o creatură. Și de aceea, pentru cei muți, și pentru dușmanii adevărului, și pentru cei care îi fac rău, se roagă în fiecare ceas cu lacrimi, ca să fie păstrați și purificați; și, de asemenea, pentru natura reptilelor se roagă cu mare milă, care este stârnită peste măsură în inima lui prin asemănarea sa cu Dumnezeu în aceasta.” [ [269] ]

Iubirea atotcuprinzătoare, precum cea a Sfântului Isaac sau a Stareţului Zosima din Dostoievski, îşi schimbă obiectul, făcând circumstanţele umane transparente energiilor necreate ale lui Dumnezeu. O idee despre această transformare este dată de celebra conversaţie dintre Sfântul Serafim de Sarov şi Nicolae Motovilov, unul dintre copiii săi spirituali. Într-o zi de iarnă, în pădure, Sfântul Serafim i-a vorbit lui Motovilov despre nevoia de a dobândi Duhul Sfânt, iar Motovilov l-a întrebat cum poate cineva să ştie cu siguranţă că este „în Duhul Sfânt".

„Atunci părintele Serafim m-a luat foarte ferm de umeri şi mi-a spus:

- Amândoi suntem acum, tată, în Duhul lui Dumnezeu cu tine!... De ce nu te uiţi la mine?

Am răspuns:

- Nu mă pot uita, tată, pentru că ţi se revarsă fulgere din ochi. Faţa ta s-a făcut mai strălucitoare decât soarele, iar ochii mă dor de durere!...

Părintele Serafim a spus:

- Nu te teme, Evlavia Ta! Şi tu însuţi ai devenit acum la fel de strălucitor ca mine. Tu însuţi eşti acum în plinătatea Duhului lui Dumnezeu, altfel nu m-ai putea vedea aşa... Ei bine, tată, nu mă privi în ochi? Priveşte doar şi nu te teme - Domnul este cu noi!

„M-am uitat la faţa lui după aceste cuvinte şi o groază şi mai mare şi respectuoasă m-a cuprins. Imaginează-ţi, în mijlocul soarelui, în cea mai strălucitoare strălucire a razelor sale de la amiază, faţa unui om care îţi vorbeşte. Îi vezi mişcarea buzelor, expresia schimbătoare a ochilor, îi auzi vocea, simţi că cineva te ţine de umeri cu mâinile, dar nu numai că nu vezi aceste mâini, nu te vezi nici pe tine, nici silueta lui, ci doar o lumină orbitoare care se întinde departe, pe câţiva stânjeni în jur, şi luminând cu strălucirea ei puternică atât giulgiul de zăpadă care acoperea poiană, cât şi bulеţele de zăpadă care cad de deasupra mea şi a marelui bătrân." [ [270] ]

Ascultare şi libertate

Acestea sunt, prin harul lui Dumnezeu, darurile bătrânilor. Dar care sunt darurile copilului duhovnicesc? Care este contribuţia sa la relaţia dintre tată şi fiu în Dumnezeu?

Pe scurt, el, la rândul său, aduce ascultare deplină şi neîmpărţită. Un exemplu clasic de ascultare este dat în Zicerile Părinţilor Deşertului: unui călugăr i s-a poruncit să planteze un copac uscat în nisip şi să-l ude zilnic. Izvorul era situat la o asemenea distanţă de chilia sa, încât ieşea seara să aducă apă şi se întorcea abia dimineaţa. Timp de trei ani a îndeplinit cu răbdare porunca ava sa. La sfârşitul acestei perioade, copacul a înflorit brusc, a scos frunze şi a dat roade. Ava a cules fructele, le-a adus la biserică şi i-a invitat pe călugări să le guste, spunând: „Luaţi, mâncaţi rodul ascultării!"[ [271] ]

Sau iată un alt exemplu de ascultare: avva l-a chemat pe călugărul Marcu când acesta copia un manuscris, iar Marcu a alergat atât de repede la chemare încât nu a avut timp să termine de scris cercul literei „o”. Altă dată, văzând un mistreț mic, avva i-a spus lui Marcu, testându-l: „Vezi, fiule, acest bivol mic?” - „Văd, avva”, a răspuns el. „Ce frumoase sunt coarnele lui!” - „Da, avva”, a răspuns el din nou fără ezitare. [ [272] ] Avva Iosif din Panefos a recurs la același fel de trucuri, testându-și ucenicii: mai întâi le-a dat sarcini absurde și numai după ce le-au îndeplinit au urmat porunci semnificative. [ [273] ] Un alt geron (bătrân) a poruncit unui ucenic să fure lucruri din chiliile fraților; [ [274] ] încă un altul i-a poruncit ucenicului său (care nu a fost întru totul sincer cu el) să-și arunce fiul în cuptor. [ [275] ]

Astfel de relatări lasă o impresie ambiguă asupra cititorului modern. Se pare că bătrânul îl umilește pe ucenicul respectiv, îl privează de dreptul la judecată și la alegere morală, îl tratează ca pe un copil sau nu-l consideră deloc o ființă umană. Suntem tentați să ne indignăm: este aceasta libertatea glorioasă a copiilor lui Dumnezeu (Romani 8:21)?

Trebuie să se răspundă la această întrebare în trei moduri. În primul rând, fiul duhovnic intră în ascultare față de ava sa nu din constrângere, ci în mod liber și de bunăvoie. Sarcina prezbiterului este să preia voința noastră în voința sa, dar poate face acest lucru numai dacă noi, prin propria noastră alegere liberă, ne încredințăm lui. El nu ne încalcă libertatea, ci o acceptă de la noi ca pe un dar. Supunerea forțată este lipsită de valoare morală; prezbiterul cere ca fiecare să-și aducă inima la Dumnezeu, și nu acțiuni exterioare.

Natura voluntară a ascultării este exprimată clar în ritul tunderii în Biserica Ortodoxă. Foarfecele se pun pe Evanghelie, iar novicele însuși trebuie să le dea starețului. Dar starețul pune din nou foarfecele pe Evanghelie și totul se repetă. Abia după ce a predat foarfecele pentru a treia oară, starețul începe tunderia. Acum, călugărul nu mai are dreptul să le spună starețului și fraților: „Îmi suprimați personalitatea și mă privați de libertate”. Nimeni nu i-a luat libertatea, căci el însuși i-a predat starețului foarfecele de trei ori. Dar este absolut clar că este imposibil să renunți la libertatea ta o dată pentru totdeauna, într-un singur gest. Ea este dăruită de-a lungul întregii vieți; creșterea în Hristos se măsoară prin dăruirea de sine. Suntem chemați să ne dăm libertatea iar și iar, în fiecare zi și în fiecare oră, și întotdeauna diferit. Aceasta înseamnă că relația dintre bătrân și ucenic nu este statică, ci dinamică, nu rămâne neschimbată, ci este infinit de variată. În fiecare zi, în fiecare oră, ucenicul, condus de cel bătrân, se confruntă cu o situație nouă și trebuie să răspundă acesteia, adică să se dăruiască iar și iar.

Mai mult, trebuie spus că relația dintre un prezbiter și copilul său nu este unilaterală, ci reciprocă. Prezbiterul dezvăluie adevărul despre ucenicii săi; aceștia îl ascultă ca pe un prezbiter. În majoritatea cazurilor discutate mai sus, ascetul nu și-a dat seama de chemarea la prezbiterie până când alții nu au venit la el pentru îndrumare spirituală. Aceasta este esența relației dintre un prezbiter și un ucenic. Un părinte duhovnicesc nu are niciun program obligatoriu pe care să îl ofere tuturor fără excepție și să îl urmeze cu fidelitate. Dimpotrivă, un adevărat prezbiter va vorbi diferit cu diferiți oameni; nu știe niciodată dinainte ce să spună, deoarece nu vorbește de la sine, ci prin puterea Duhului

Sfânt. Un prezbiter nu acționează „conform regulilor”, ci așa cum cere fiecare moment individual. El și ucenicul său intră împreună în fiecare situație și niciunul dintre ei nu știe dinainte care va fi rezultatul, ci amândoi stau în ascultare de Duh. Și amândoi, părintele duhovnicesc, cât și copilul său, trebuie să învețe pe parcurs.

Reciprocitatea acestor relații este ilustrată de povestea din „Poveștile memorabile...” despre „nevrednicul” avva și vrednicul său fiu duhovnicesc. Un ucenic, de exemplu, își prinde avva în păcatul desfrânării, dar se preface că nu observă nimic și continuă să-l asculte; în cele din urmă, datorită răbdării smerite a ucenicului, părintele duhovnicesc ajunge la pocăință și începe o viață nouă. În acest caz, nu părintele duhovnicesc l-a ajutat pe ucenic, ci invers. Desigur, aceasta este departe de a fi o stare de fapt normală, dar astfel de cazuri arată că un ucenic este uneori chemat să nu dea mai puțin decât primește.

De fapt, relația în cauză nu este bilaterală, ci triplă, căci a treia este Dumnezeu. Domnul nostru a poruncit să nu numim pe nimeni „tată”, pentru că avem un singur Tată, care este în ceruri (Matei 23:9). Prezbiterul nu este un judecător infailibil sau o instanță de apel finală, ci un împreună-slujitor al nostru cu Dumnezeul celui viu; nu un dictator, ci un călăuză și un tovarăș de drum.

Există un singur „lider spiritual” adevărat în sensul deplin al cuvântului: Duhul Sfânt.

Toate acestea ne duc la a treia afirmație. Conform tradiției Ortodoxiei Răsăritene (în cea mai bună expresie a sa), părintele duhovnic încearcă întotdeauna să excludă orice fel de constrângere și violență spirituală în relațiile sale cu ucenicii săi. Dacă, la inspirația Duhului, vorbește și acționează cu autoritate, atunci aceasta este autoritatea iubirii smerite. Cuvintele bătrânului Zosima din Frații Karamazov exprimă un aspect esențial al paternității spirituale: „Când ești încurcat, mai ales văzând păcatele oamenilor, și te gândești: să iau cu forța sau cu iubire smerită, hotărăște-te întotdeauna: voi lua cu iubire smerită. Dacă îți vei stabili o dată pentru totdeauna gândul în aceasta, vei cuceri întreaga lume. Iubirea smerită este o mare putere, este mai puternică decât orice și nimic nu se poate compara cu ea.”

Dorind să excludă orice constrângere mecanică, mulți părinți spirituali din Orientul creștin au refuzat să le dea ucenicilor lor reguli de viață, un set de porunci care puteau fi aplicate automat. După cum spunea un călugăr catolic modern, „prezbiterul nu este un legislator, ci un mistagog.” [ [276] ] El conduce o persoană fără a-i impune reguli, ci împărtășindu-și viața cu ea. „Un frate l-a întrebat pe avva Pimen: frații mei locuiesc cu mine: îmi vei permite să le dau porunci? Președintele i-a răspuns: nu! (…) Fratele i-a zis: dar ei înșiși, părinte, vor să le dau porunci. Președintele a răspuns: nu, - dar fii un exemplu pentru ei, și nu un legislator.” [ [277] ] Aceeași morală reiese din povestea lui Isaac, prezbiterul din Kelli. În tinerețe a trăit cu avva Cronius și apoi cu avva Teodor de Ferme, dar niciunul dintre ei nu i-a spus ce ar trebui să facă. Isaac le-a spus celorlalți preoți despre asta, iar aceștia au venit la Teodor cu mustrare. „Dacă vrea”, a răspuns avva, „să facă ce fac eu sub ochii lui.” [ [278] ] Când lui Varsanufie i s-a cerut să dea o regulă de viață detaliată, el a evitat acest lucru: „Nu voiți să primiți porunci de la mine, căci nu voiesc să fiți sub lege, ci sub har.” În alte locuri scrie: „Știți că noi n-am pus

niciodată legături nimănui... Nu siliți voința, ci semănați (cuvântul) cu nădejde. Domnul nostru n-a silit pe nimeni, ci a propovăduit Evanghelia, și cine a vrut, a ascultat.” [ [279] ]

Nu forța voința. Sarcina părintelui duhovnic nu este de a distruge libertatea omului, ci de a-l ajuta să vadă adevărul despre sine; nu de a suprima personalitatea, ci de a-i oferi oportunitatea de a se descoperi pe sine, de a atinge maturitatea deplină și de a deveni ceea ce este cu adevărat. Dacă uneori părintele duhovnic cere ascultare neîmpărțită și aparent „oarbă” de la ucenicii săi, aceasta nu este niciodată un scop în sine pentru el și nu se face cu intenția de a-i înrobi. Scopul acestui tip de „terapie de șoc” este de a elibera ucenicul de „sinele” său fals și iluzoriu, astfel încât să poată atinge adevărata libertate. Părintele duhovnic nu-i impune propriile idei și mod de viață, ci îl ajută pe ucenicul să-și găsească vocația unică, a ucenicului. După cum spunea un benedictin din secolul al XVII-lea, Augustin Baker, „Un lider nu ar trebui să-și învețe propria cale, nici o anumită cale de rugăciune, ci să-și învețe ucenicii în așa fel încât ei înșiși să-și găsească propria cale, potrivită fiecăruia... Într-un cuvânt, el este doar călăuza lui Dumnezeu și ar trebui să conducă sufletele pe calea lui Dumnezeu, nu pe a sa.” [ [280] ]

În cele din urmă, cel mai important lucru pe care un părinte spiritual îl dă ucenicului său nu este un set de reguli scrise sau orale, nici o tehnică meditativă, ci o relație. În cadrul acestei relații, ava crește și se schimbă la fel ca ucenicul său, pentru că Dumnezeu îi călăuzește pe amândoi. Uneori, el îi poate da ucenicului său instrucțiuni orale detaliate, inclusiv răspunsuri precise la întrebări specifice. Alteori, va refuza să răspundă deloc, fie pentru că consideră că întrebarea nu are nevoie de un răspuns, fie pentru că el însuși nu știe încă cum să răspundă la ea. Dar atât răspunsul, cât și refuzul de a răspunde sunt posibile doar în măsura în care există o relație personală. Ceea ce nu poate fi exprimat în cuvinte poate fi transmis față în față.

## În absența bătrânilor

Ce ar trebui să facă cineva dacă nu găsește un părinte duhovnic?

În primul rând, putem apela la cărți. Încă din secolul al XV-lea, Sfântul Nil Sorsky se plângea că era acum extrem de rar să întâlnești un îndrumător spiritual experimentat, totuși cât de mulți erau în vremea sa decât în a noastră! Căutați cu sârguință, îndeamnă el insistent, îndrumare de încredere. „Dacă este imposibil să găsim un astfel de învățător, Sfinții Părinți ne poruncesc să ne îndreptăm către Scripturi și să ascultăm cuvintele Domnului Însuși.” [ [281] ] Dar, din moment ce mărturia Scripturii nu poate fi separată de mărturia continuă a Duhului în viața Bisericii, ne putem îndrepta și către lucrările Sfinților Părinți, mai ales către Filocalie. Există însă un pericol evident aici. Bătrânul, în îndrumarea sa, ia în considerare starea interioară a fiecăruia dintre copiii săi, dar cărțile dau același sfat tuturor. Cum poate un începător să discearnă dacă un anumit text este potrivit situației sale?

Prin urmare, chiar dacă nu poate găsi un părinte duhovnicesc în sensul deplin al cuvântului, ar trebui măcar să încerce să găsească un mentor mai experimentat în alegerea literaturii.

În plus, se pot vizita și locuri unde harul lui Dumnezeu s-a manifestat într-un mod special și unde, prin urmare, rugăciunea este mai concentrată. Înainte de a lua decizii importante, mulți creștini ortodocși care nu au la cine să se adreseze pentru sfaturi merg în pelerinaj la Ierusalim sau la Athos, la unele mănăstiri, la moaștele sfinților, unde se roagă ca Domnul să-i lumineze. Așa am luat uneori și eu decizii dificile în viața mea.

A treia cale este de a învăța de la comunitățile religioase cu tradiții stabilite de viață spirituală. În absența unui învățător personal, mediul monastic poate servi drept „abba"; însăși rutina zilnică stabilită are o influență formativă asupra noastră, în care rugăciunea liturgică și solitară, munca manuală, studiul și odihna își au locul. [ [282] ] Probabil că în principal în acest fel Sfântul Serafim de Sarov a atins culmi spirituale. Mănăstirile bine organizate au întruchipat în sine - într-o formă accesibilă și vie - înțelepciunea moștenită de la mulți bătrâni. Și nu numai călugării, ci și vizitatorii temporari ai mănăstirilor experimentează influența vieții comunitare.

Nu este o coincidență faptul că în Egiptul secolului al IV-lea, tipul de paternitate spirituală despre care am vorbit mai sus a apărut inițial nu în comunitățile organizate ale Sfântului Pahomie, ci printre pustnicii și semi-pustnicii din Muntele Nitrian și Deșertul Skete. În primele, îndrumarea spirituală era exercitată de Pahomie însuși, de starețiifiecărei mănăstiri și de conducătorii „caselor" individuale din cadrul mănăstirii. Regula Sfântului Benedict oferă, de asemenea, îndrumare spirituală starețului și, de fapt, nu lasă loc pentru nicio îndrumare mai „harismatică". De-a lungul timpului, desigur, comunitățile de cenobite au absorbit o mare parte din tradiția paternității spirituale care s-a dezvoltat printre pustnici, dar nevoia acesteia în cenobii a fost întotdeauna mult mai puțin specifică faptului că acest tip de monahism se bazează pe viața în comunitate și este definit de Regulă.

În cele din urmă, înainte de a părăsi subiectul absenței bătrânilor, merită menționată flexibilitatea extremă a relației dintre bătrân și ucenic. Unii ucenici îl puteau vedea pe bătrân zilnic, chiar din oră în oră, în rugăciune, la mese sau la lucru împreună și uneori locuiau în chilia lui, așa cum se întâmpla adesea în deșertul egiptean. Alții îl vedeau pe bătrân o dată pe lună sau o dată pe an; existau și cei care îl vizitau pe bătrân o singură dată în viață, iar acest lucru era suficient pentru ca o astfel de întâlnire să-i îndrume pe calea cea adevărată. În plus, existau multe tipuri de părinți spirituali, dintre care doar câțiva erau făcători de minuni, precum Sfântul Serafim de Sarov. Mulți preoți și laici cărora le lipseau darurile depline ale bătrânilor erau totuși capabili de îndrumare spirituală a altora. Și, odată cu paternitatea și maternitatea spirituală, exista întotdeauna posibilitatea unei fraternități și surorități spirituale.

Mulți oameni simt că nu găsesc un părinte duhovnicesc pentru că și-l imaginează într-un anumit fel: îl așteaptă pe Sfântul Serafim și, prin urmare, nu observă călăuzitorii pe care Dumnezeu i-i trimite cu adevărat. Se întâmplă adesea ca presupusele probleme să nu fie

atât de complicate și, de fapt, oamenii știu deja în adâncul inimii lor ce răspuns ar trebui să li se dea. Totuși, nu le place acest răspuns, deoarece presupune eforturi răbdătoare și constante din partea lor. Și astfel așteaptă un deus ex machina, care cu un singur cuvânt magic va face brusc totul simplu. Astfel de oameni au nevoie pur și simplu de ajutor pentru a înțelege esența îndrumării spirituale.

Exemple moderne

În încheiere, aș dori să amintesc pe scurt de doi bătrâni ai timpului nostru, pe care am avut norocul să-i cunosc personal. Primul este Părintele Amfilohie (+ 1970), care a fost cândva stareț al Mănăstirii Apostolului Ioan de pe Patmos, iar mai târziu părintele spiritual al unei comunități monahale de femei, pe care a fondat-o nu departe de această mănăstire. Ceea ce îl caracteriza în mod special era blândețea și căldura iubirii sale și simțul calmului, dar în același timp bucuria exultantă. Viața în Hristos, așa cum o înțelegea el, nu este un jug greu și o povară care trebuie purtată cu ascultare, ci o comunicare personală care necesită o fervoare din inimă. El s-a opus cu fermitate oricărei violențe și cruzimi spirituale. Zăcând pe patul de moarte și luându-și rămas bun de la călugărițele de care avea grijă, a rugat-o cu stăruință pe stareță să nu fie prea strictă cu ele: „Au lăsat totul pentru a veni aici și nu ar trebui să fie nefericite.” [ [283] ] Când m-am întors din Patmos în Anglia după ce am fost hirotonit preot, mi-a spus cu fermitate că nu este nevoie să ne temem de nimic.

Al doilea exemplu este Arhiepiscopul Ioan (Maximovici), episcop rus la Shanghai, apoi în Europa de Est și, în final, la San Francisco (+ 1966). Aproape un pitic de statură, cu părul și barba ciufulite, bâlbâindu-se, arăta foarte mult ca un „nebun în Hristos”. Constant în muncă și rugăciune, din momentul jurămintelor monahale nu s-a mai culcat noaptea, furând la întâmplare minute libere în timpul zilei pentru somn. A mers desculț pe străzile Parisului și odată a slujit o slujbă de pomenire chiar pe o linie de tramvai lângă portul Marsiliei. Punctualitatea îi era absolut străină. Cei mai moderați din turma Episcopului Ioan, derutați de imprevizibilitatea comportamentului său, și-au exprimat de mai multe ori îndoielile cu privire la potrivirea sa pentru serviciul episcopal administrativ. Dar cu o asemenea ignorare completă a formalităților obișnuite, a reușit acolo unde alții, bazându-se pe influența și experiența lumească, au eșuat, ca, de exemplu, când, contrar tuturor așteptărilor și sfidând sistemul de cote, a obținut admiterea a mii de refugiați din Rusia în Statele Unite.

În comunicarea personală, era extrem de afectuos și a câștigat rapid încrederea copiilor mici. Puterea rugăciunilor sale de mijlocire era deosebit de izbitoare. Ori de câte ori era posibil, slujea Liturghia zilnic, iar aceasta dura de două sau trei ori mai mult decât de obicei, din cauza numeroaselor nume comemorate. Și când se ruga pentru oameni, aceștia nu erau niciodată doar nume de pe o listă lungă pentru el, ci întotdeauna persoane individuale. Vă voi povesti despre un incident tipic. Episcopul Ioan avea obiceiul de a vizita Mănăstirea Sfânta Treime din Jordanville o dată pe an. Într-una dintre vizitele sale, când părăsea deja mănăstirea, un călugăr i-a dat un bilet cu numele a patru persoane grav bolnave. Episcopul Ioan a primit multe mii de astfel de cereri de rugăciune în timpul anului. Ajungând la mănăstire în anul următor, l-a chemat pe acest călugăr la el și, spre

marea uimire a acestuia din urmă, a scos din adâncul sutanei sale același bilet mototolit și rupt. „M-am rugat pentru prietenii tăi”, a spus Episcopul Ioan, „dar doi dintre ei (a dat nume) sunt morți, iar ceilalți doi s-au însănătoșit.” Și așa a fost. Chiar și de la distanță, știa să împărtășească grijile copiilor săi. Unul dintre ei, părintele (acum arhiepiscop) Iacob, stareț al unei mici mănăstiri din Olanda, stătea într-o noapte în camera sa, neputând dormi din cauza îngrijorării legate de ceva. Deodată, în miez de noapte, a sunat telefonul: episcopul Ioan, care se afla la sute de kilometri distanță, suna să spună că era timpul ca părintele Iacob să se culce: „Du-te la culcare și ceea ce-i ceri lui Dumnezeu se va împlini cu siguranță.”

Acesta este rolul unui părinte spiritual. După cum spunea Varsanufie: „Îmi pasă de tine mai mult decât de tine”.

## 10. NEBUNUL CA PROFET ȘI APOSTOL

Nu este fiul nimănui, fratele nimănui, tatăl nimănui, nu are casă (…). În esență, sfântul nebun nu urmărește niciun scop egoist. Nu realizează nimic.

Julia De Beausobre, „Suferința creativă”

Prostia este un simbol al oamenilor pierduți pentru această lume, al căror destin este să moștenească viața veșnică. Prostia nu este o filozofie, ci o anumită percepție a vieții, un respect infinit pentru personalitatea umană (…), nu un produs al realizărilor intelectuale, ci o creație a culturii inimii.

Cecil Collins, „Pătrunderea prostiei” Nebunul nu are nimic de pierdut. El moare în fiecare zi.

Maica Maria de Normanbey, „Nebunia”

### Scădere sau creștere?

În tradiția spirituală a Orientului creștin, nu există o figură mai paradoxală și chiar, așa cum cred mulți, scandaloasă, decât „nebunul lui Dumnezeu”, sfântul nebun pentru Hristos, în grecescul salos. Oricine a citit Copilăria lui Tolstoi își va aminti descrierea vie a „sfântului nebun al lui Dumnezeu”, Grișa. Portretul său este departe de a fi măgulitor, iar Tolstoi nu încearcă să ascundă contradicțiile care înconjoară personalitatea sfântului nebun:

„Ușa s-a deschis și în ea a apărut o siluetă, complet necunoscută mie. Un bărbat de vreo cincizeci de ani, cu o față palidă, pătată de cioburi, dreptunghiulară, păr lung și gri și o barbă roșiatică rară, a intrat în cameră (…). Purta ceva zdrențuit, semănător cu un caftan și o sutană; în mână ținea un baston enorm. La intrarea în cameră, l-a trântit pe podea cu toată puterea și, încrețindu-și sprâncenele și deschizând gura excesiv, a râs în cel mai teribil și nefiresc mod. Era orb de un ochi, iar pupila albă a acestui ochi dansa neîncetat și îi dădea feței sale deja urâte o expresie și mai dezgustătoare. Vocea lui era răgușită și

aspră, mișcările lui grăbite și inegale, vorbirea lui lipsită de sens și incoerentă (nu folosea niciodată pronume) (…). Acesta era sfântul nebun și rătăcitor Grișa."

O trăsătură atrage imediat atenția: sfântul nebun este liber. Grișa intră liber în casa moșierului și rătăcește pe unde vrea. Tolstoi subliniază apoi trăsătura misterioasă, aproape „apofatică" a personalității lui Grișa. Nimeni nu știe cu siguranță cine este:

„De unde era? Cine erau părinții lui? Ce l-a determinat să aleagă viața de rătăcitor pe care a dus-o? Nimeni nu știa. Știu doar că de la vârsta de cincisprezece ani a devenit cunoscut ca un sfânt nebun care umblă desculț iarna și vara, vizitează mănăstiri, dăruiește icoane celor pe care îi iubește și rostește cuvinte misterioase pe care unii le iau drept preziceri."

Sfântul nebun, după cum vedem, este o persoană misterioasă. Este liber de legăturile obișnuite ale vieții de familie - „fiul nimănui, fratele nimănui, tatăl nimănui" - fără adăpost, un rătăcitor, adesea un exilat. De regulă, nu este un pustnic, dimpotrivă, se află constant în mulțime, printre muritorii de rând. Și totuși, rămâne într-un fel un străin, un proscris, se află la periferia societății civilizate, în centrul lumii - și nu al acestei lumi. Sfântul nebun este liber, este un străin și, prin urmare, după cum vom vedea, este capabil să îndeplinească o slujbă profetică.

Este semnificativ faptul că Tolstoi oferă opinii complet opuse despre Grișa:

„Unii spuneau că era fiul nefericit al unor părinți bogați și cu suflet curat, în timp ce alții spuneau că era doar un țăran și un leneș"  [284] .

Un nebun sfânt este un semn de întrebare misterios, enigmatic, mereu tulburător. Când ai de-a face cu nebunia de dragul lui Hristos, este extrem de dificil să distingi geniul de profanare, inocența sfântă de frauda fără Dumnezeu. Un om al lui Dumnezeu de un bufon, un puști de stradă sau un cerșetor. Este posibil să „testăm spiritualitatea"? Nu există o linie clară între o cădere și o ascensiune.

Să ne întoarcem trei secole înapoi, de la Rusia lui Tolstoi, la Rusia lui Ivan cel Groaznic și a lui Boris Godunov. În cartea sa „Despre statul rus", călătorul englez Giles Fletcher descrie nebunii sfinți pe care i-a văzut plimbându-se pe străzile Moscovei în timpul vizitei sale din 1588–1589:

„Chiar și în cele mai aspre geruri merg complet goi, acoperindu-se doar cu o bucată de pânză, cu părul lung și ciufulit căzându-le pe umeri, mulți dintre ei purtând gulere metalice sau lanțuri pe piept. Sfinții nebuni acceptă aceste privațiuni ca profeți și oameni de mare sfințenie, ceea ce le permite să vorbească liber orice consideră necesar, fără cea mai mică privire, chiar și către „Majestatea Sa" însuși. Prin urmare, dacă un sfânt nebun denunță deschis pe cineva, chiar și în cel mai nemilos mod, nimeni nu-l contrazice, căci aceasta este „potrivit păcatelor". Și dacă un sfânt nebun, trecând pe lângă un ghișeu, ia ceva pentru a-l da mai târziu cuiva după propria sa discreție, atunci i se permite, deoarece este considerat un sfânt al lui Dumnezeu, un om sfânt."

Și cu bun simț pur englezesc, Fletcher adaugă: „Sunt puțini astfel de oameni, pentru că a merge gol prin Rusia este dificil și rece, mai ales iarna” [285] .

Goliciunea sfinților nebuni este importantă: nu este o expresie a excentricității, ci are o semnificație teologică. Într-o anumită măsură, sfinții nebuni s-au întors la status ante peccatum, la puritatea lui Adam în paradis înainte de Cădere, când era gol și fără rușine. În acest sens, sfinții nebuni seamănă cu boskoi, asceții mănăstirilor creștine timpurii, care mâncau iarbă sau lăstari de copaci și trăiau goi în aer liber printre antilope, în armonie cu întreaga creație animală. Astfel de asceți goi trăiesc și astăzi pe Sfântul Munte: unul dintre ei este descris de călătorul francez Jacques Valentin în cartea sa Călugării de la Muntele Athos. Când Valentin a întrebat un călugăr despre un ascet gol, acesta a răspuns: „Suntem liberi și așa își arată dragostea pentru Dumnezeu” [286] . Încă o dată întâlnim o referire la libertate.

De asemenea, este importantă referirea lui Fletcher la slujirea profetică a nebunului sfânt: „Sunt luați drept profeți”. Absențialitatea completă, renunțarea voluntară la orice statut sau siguranță externă, îi conferă nebunului sfânt libertatea de a vorbi atunci când alții, temându-se de consecințe, preferă să tacă - să spună adevărul „fără cea mai mică privire”, chiar și „Majestatea Sa”, țarul-autocrat. Vom analiza un astfel de exemplu mai târziu. Deocamdată, vorbind despre această latură a sfintei nebunii, nu putem să nu ne amintim de prizonierul Bobynin din romanul „Primul cerc” al lui Soljenițân. Sub interogatoriul lui Abakumov, atotputernicul ministru al Securității Statului al lui Stalin, Bobynin spune: „Aveți nevoie de mine, dar eu nu am nevoie de voi”. Abakumov este uimit: ca șef al serviciilor secrete, l-ar putea trimite pe Bobynin în exil, să-l tortureze, să-l distrugă, în timp ce acesta din urmă nu avea nici cea mai mică ocazie să se răzbune. Dar Bobynin insistă pe cont propriu. Abakumov, spune el, nu poate decât să-i sperie pe cei care au ceva de pierdut:

„N-am nimic, ai înțeles? Nimic! Nu te poți atinge de soția și copilul meu – au fost uciși de o bombă. N-am nimic pe lume în afară de o batistă (…). Mi-ai luat libertatea acum mulți ani și nu mi-o poți da înapoi, pentru că n-o ai tu însuți (…). Poți să-i spui bătrânului – știi tu cine este, acolo sus – că ai putere asupra oamenilor până când le iei tot ce au. Și când ai furat totul de la un om, acesta nu mai este în puterea ta – este din nou liber” [287] .

Sfântul nebun, pentru numele lui Hristos, este liber și pentru că „nu are nimic de pierdut”: nu pentru că i s-a luat totul, ci pentru că el însuși a renunțat la tot. El, la fel ca Bobynin, nu are proprietate, nici familie, nici poziție și, prin urmare, poate spune adevărul cu îndrăzneală profetică. Nu poate fi sedus de glorie, căci nu este vanitos; se teme doar de Dumnezeu.

Fenomenul nebuniei pentru numele lui Hristos nu se limitează doar la Rusia. Începând cu secolul al IV-lea, a fost prezent și în creștinismul grecesc și sirian. Nebunii pot fi găsiți și în Occidentul creștin și chiar în afara tradiției creștine, de exemplu printre hasidimii evrei, sufiții islamici și budiștii zen [288] .

Aceasta este o figură universală. În creștinismul răsăritean, una dintre cele mai vechi manifestări ale sale, poate cea mai veche, nu a fost nebunia masculină, ci feminină. Este vorba despre o călugăriță necunoscută, descrisă de Palladius în Lausiaca sa, care a trăit în secolul al IV-lea în Egiptul de Sus, în mănăstirea de femei a Regulii Sfântului Pahomie. Prefăcându-se nebună, și-a înfășurat capul în zdrențe în loc de o glugă monahală și a lucrat în bucătărie sub această deghizare. I se dădea cea mai grea și mai murdară muncă și era disprețuită, umilită și insultată de celelalte călugărițe. Într-o zi, mănăstirea a fost vizitată de faimosul ascet Pitirim. Spre surprinderea tuturor, acesta a căzut la picioarele ei, cerându-i binecuvântarea. „E nebună (sale)", au protestat călugărițele. „Sunteți nebune", a răspuns Pitirim. „Ea este amma voastră (mama spirituală) - a mea și a voastră." Câteva zile mai târziu, călugărița, pentru a evita venerația, a dispărut și nu s-a mai auzit niciodată de ea. „Și unde s-a dus", adaugă Palladius, „unde a dispărut sau cum a murit, nimeni nu știe". Se pare că nici măcar numele ei nu este cunoscut nimănui [289] .

Și din nou vedem că sfântul nebun este evaziv: este necunoscut nimănui, misterios și întotdeauna un străin pentru toată lumea.

În tradiția greacă, doi sfinți nebuni sunt venerați în mod special: Sfântul Simeon de Emesa (secolul al VI-lea) și Sfântul Andrei al Constantinopolului (secolul al IX-lea). Simeon este o figură istorică. A trăit la mijlocul sau sfârșitul secolului al VI-lea și este menționat, în special, de contemporanul său, istoricul bisericesc Evagrie [290] . Viața lui Simeon, compilată în jurul anilor 640 de Sfântul Leonțiu, episcop de Neapolis în Cipru, se bazează parțial pe o sursă scrisă anterioară, acum pierdută, dar chestiunea prototipului rămâne deschisă [291] . Nu voi evalua aici gradul de fiabilitate istorică a acestui monument: în cadrul discuțiilor actuale, este suficient să privim Viața ca pe un fel de „icoană" care surprinde cele mai caracteristice idei ale tradiției ortodoxe despre sfântul nebun pentru Hristos. Figura lui Andrei dă naștere la îndoieli mult mai mari. Autorul acestui text este considerat în general a fi Nichifor, un preot al Hagiei Sofia din Constantinopol, dar când a fost scris nu este clar [292] , și aproape toți cercetătorii sunt înclinați să-l considere nimic mai mult decât un „roman hagiografic" [293] . Dar chiar dacă viața lui Andrei este pură ficțiune, ea poate fi considerată și o „icoană". În Rusia, Andrei este cunoscut în principal în legătură cu sărbătoarea Acoperământului Sfintei Născătoare de Dumnezeu (1 octombrie). Simeon era călugăr, Andrei laic; dar îi unește faptul că amândoi și-au săvârșit isprava nebuniei pentru Hristos în orașe: Simeon în Emesa, Andrei în Constantinopol, și amândoi păreau doar nebuni, dar, de fapt, erau adevărați nebuni pentru Hristos.

Din câte știm, primul sfânt nebun pentru Hristos din Rusia a fost Isaac, un călugăr al Mănăstirii Kiev-Pecersk (secolul al XI-lea), a cărui nebunie a fost mai degrabă autentică decât simulată. Este curios de observat că mulți sfinți nebuni ruși erau de origine străină. Astfel, Sfântul Procopie de Ustiug (începutul secolului al XIV-lea) a fost un german convertit la ortodoxie; Sfântul Isidor Tverdislov de Rostov (secolul al XIII-lea) provenea probabil și el dintr-o familie germană. Sfântul Ioan „cel Păros" de Rostov (decedat în 1581) a fost, fără îndoială, un străin; încă din secolul al XVIII-lea, Psaltirea latină aparținând sfântului a rămas necoruptă pe racla sa. Toate aceste exemple confirmă ideea exprimată anterior că un sfânt nebun este întotdeauna un străin și un străin. Dar aici se

poate pune întrebarea: este nebunia într-adevăr o chemare specială pentru un occidental care a venit la Biserica Ortodoxă? Cu toate acestea, eu însumi aș putea da mai multe exemple similare din viața Ortodoxiei britanice.

Epoca de aur a nebuniei rusești pentru numele lui Hristos se încadrează în secolul al XVI-lea, așa cum este descrisă de Fletcher. Cei doi cei mai faimoși sfinți nebuni ai acelei vremuri au fost Sfântul Vasile cel Fericit (+ 1552) și Sfântul Nicolae de Pskov (+ 1576); ambii au fost asociați cu Ivan cel Groaznic. După secolul al XVII-lea, au existat semnificativ mai puțini sfinți nebuni în cultura rusă, iar Rusia reformată în stil european a lui Petru cel Mare și a succesorilor săi nu a avut cu adevărat nevoie de „nebunii lui Dumnezeu". Cu toate acestea, tradiția nu s-a încheiat: în secolul al XVIII-lea, Fericita Xenia de Petersburg, văduva unui colonel care a murit în timpul uneia dintre orgiile lui Petru, a devenit faimoasă (studenții încă vin să se roage la mormântul ei înainte de examene); În secolul al XIX-lea, Teofil Kitaevski, care a fost vizitat de împăratul Nicolae I și fiica spirituală a Sfântului Serafim de Sarov, Pelagia, care a pălmuit un episcop [294] , iar secolul al XX-lea a descoperit-o pe celebra Pașa de Sarov, care în 1903, în zilele glorificării Sfântului Serafim, l-a primit pe ultimul suveran rus. Pașa avea obiceiul de a pune mult zahăr în ceaiul vizitatorilor dacă nu putea vedea soarta lor nefericită. Când viitorul martir regal a venit la ea, sfântul nebun i-a pus atât de multe bucăți în ceașcă încât ceaiul s-a vărsat peste margine. Dar mai sunt nebuni sfinți în Uniunea Sovietică? (Articolul a fost scris în 1984. - Nota traducătorului) Potrivit emigranților recenți, nebuni sfinți pentru numele lui Hristos pot fi găsiți în Rusia și în zilele noastre: „Se ascund sau sunt ascuși", deoarece imediat ce o astfel de „persoană ciudată" este observată, este imediat închisă într-un spital de boli mintale [295] . Tiranii de astăzi au multe motive să se teamă de libertatea sfinților nebuni.

Ce ne învață această slujbă, atât de excentrică în exterior, dar în esență profund creștină? Pentru a înțelege acest lucru, să ne îndreptăm către viața Sfântului Simeon de Emesa, scrisă de Sfântul Leonțiu; căci, pe lângă faptul că aceasta este cea mai veche și mai completă viață a sfântului nebun, acest text are un alt avantaj - o bază istorică solidă. În plus, meritul incontestabil al vieții Sfântului Simeon este acela că îl prezintă pe sfântul nebun Hristos-pentru-Hristos în toată înfățișarea sa șocantă și provocatoare. După cum se știe, în formele extreme fenomenul apare în toată acuitatea sa și devine mai vizibil.

Din deșert în oraș

Sfântul Simeon, cel Nebun pentru Hristos, s-a născut în jurul anului 537 sau, conform altor estimări, în jurul anului 500 în „orașul binecuvântat" Edessa (Urfa modernă din sud-estul Turciei), principalul centru al creștinismului siriac. Fiu al unor părinți bogați, Simeon a primit o educație bună și vorbea fluent greaca și siriaca. La vârsta de aproximativ douăzeci de ani, încă burlac, a plecat în pelerinaj la Ierusalim împreună cu mama sa în vârstă. Se pare că Simeon era singurul fiu din familie; tatăl său murise deja. În Orașul Sfânt, a întâlnit un alt tânăr din Siria, pe nume Ioan, care făcea și el un pelerinaj cu părinții săi. Simeon și Ioan au devenit imediat prieteni de nedespărțit. După ce au vizitat locurile sfinte, s-au întors acasă împreună, însoțiți de mama lui Simeon și de părinții lui Ioan. În timp ce treceau prin Valea Mării Moarte prin Ierihon, au observat

brusc mănăstiri vizibile în depărtare de-a lungul malurilor Iordanului și, dintr-un impuls brusc, Ioan a sugerat, iar Simeon a fost imediat de acord, să nu se întoarcă acasă, ci să se abată de la drum și să se călugărească. Au venit cu o scuză să rămână în urma tovarășilor lor - și au dispărut fără explicații; Simeon și-a lăsat în urmă bătrâna mamă, iar Ioan - părinții și tânăra soție care îl așteptau acasă. Tovarășii lor pur și simplu nu au înțeles ce li se întâmplase.

În atmosfera sa, această parte a narațiunii lui Leonțiu seamănă mai mult cu un basm și este cu siguranță mai puțin istorică decât secțiunile ulterioare ale vieții lui Simeon, care tratează viața lui Simeon în Emesa. Interesant este că hagiograful nu încearcă să-i prezinte pe Ioan și Simeon într-o lumină favorabilă, să justifice lipsa lor de inimă și cruzimea față de vecini și, într-adevăr, față de ei înșiși. Dimpotrivă, Leonțiu încearcă tot posibilul să sublinieze faptul că Simeon și Ioan sunt capabili de emoții puternice. În descrierea sa, par a fi oameni foarte sensibili. Ioan își iubea soția, Simeon era devotat mamei sale și amândoi au suferit profund din cauza despărțirii de cei dragi. Dar de ce s-au comportat așa? Viața oferă o explicație simplă. Monahismul este calea spre mântuire.

„S-a întâmplat că au ajuns la o răscruce, de unde drumul se bifurca spre sfântul râu Iordan. Aici s-au oprit. Arătând cu degetul către Simeon drumul care ducea spre Iordan, Ioan a zis: aceasta este calea care duce la viață." Și apoi, arătând spre drumul principal pe care plecaseră părinții lor, a adăugat: „Această cale duce la pierzare" [296] .

Această explicație este puțin probabil să satisfacă cititorul modern. Nu poate deveni viața de familie în lume și o cale care duce la viața veșnică? După cum spune Sfântul Andrei din Creta în Canonul cel Mare:

„Căsătoria este onorabilă și patul este neîntinat,

Căci Hristos i-a binecuvântat mai întâi pe amândoi,

„Mâncând carne și prefăcând apa în vin la nunta din Cana" [297] .

Totuși, există multe alte pasaje din Noul Testament la care Simeon și Ioan s-ar fi putut referi pentru a-și justifica acțiunile. Astfel, Hristos ne cheamă să-i „urăm" pe tatăl și mama, soția și copiii noștri (Luca 14:26) și nu le permite apostolilor să-și ia rămas bun nici măcar de la familiile lor (Luca 9:61-62) – aceasta este puterea chemării divine. Incidentul din Valea Iordanului clarifică o trăsătură caracteristică care este clar vizibilă de-a lungul vieții lui Simeon: dorința de a înțelege literal „locurile dificile" din Evanghelie, respingerea oricărui compromis, maximalismul.

Părăsindu-și părinții, Simeon și Ioan au ajuns la mănăstirea Avvei Gherasim, de lângă Iordan, și în aceeași zi au primit tunderea monahală de la stareț. Două zile mai târziu, au decis să părăsească mănăstirea și să meargă în deșert pentru a trăi acolo ca boskoi. Este demn de remarcat faptul că au decis să facă acest pas fără a cere permisiunea starețului: sfântul nebun nu fusese niciodată cunoscut pentru ascultarea sa față de vreo autoritate. Călugărița descrisă de Paladie este smerită, dar este ea ascultătoare? Ea nu cere

binecuvântarea stareței nici pentru a se preface nebunie, nici pentru a evada din mănăstire. În cazul lui Simeon și Ioan, starețul a fost avertizat în vis despre plecarea lor iminentă și i-a interceptat la porțile mănăstirii pentru a le da binecuvântarea sa. Dar chiar dacă nu ar fi ieșit să-și binecuvânteze prietenii, aceștia ar fi părăsit oricum mănăstirea.

Simeon și Ioan au călătorit departe în avalul Iordanului și au găsit o chilie abandonată la confluența râului cu Marea Moartă, unde s-au așezat. Astfel, deși hagiograful îi numește boskos [298] , acest termen nu li se aplică strict, deoarece, spre deosebire de adevărații pustnici, ei aveau o locuință, deși primitivă, dar totuși o locuință. Curând au ajuns la o stare de rugăciune neîncetată. De obicei, Simeon și Ioan se rugau separat, depărtându-se unul de celălalt la o distanță de o aruncătură de piatră: „Dar dacă gânduri păcătoase sau un sentiment de descurajare (acedia) îl vizitau pe unul dintre ei, se grăbea la celălalt și împreună se rugau lui Dumnezeu ca ispita să-i părăsească" [299] .

Chiar și în deșertul sălbatic și aspru, Simeon și Ioan au reușit să păstreze părți din prietenia care îi unise odinioară în Cetatea Sfântă.

Aceasta a continuat timp de treizeci și unu de ani. Și astfel, când Simeon a împlinit cincizeci de ani, i-a spus tovarășului său: „Nu mai este nevoie să rămânem, frate, în deșert. Dar ascultă-mă, hai să mergem și să slujim pentru mântuirea altora" [300] . Extrem de speriat de o astfel de propunere, Ioan a încercat tot posibilul să-l descurajeze pe Simeon, dar acesta a continuat să insiste: „Crede-mă, frate, că nu voi mai rămâne aici, ci mă voi duce și voi batjocori lumea" [301] . Acest pasaj este clarificat în mare măsură de versiunea armeană a vieții Sfântului Simeon, unde fraza de mai sus sună așa: „... Voi aduce pace pe pământ" [302] . Ioan, însă, a înțeles că drumul ales de Simeon – să se întoarcă din deșert în cetate pentru a „batjocori lumea" – era peste puterile sale:

„În numele lui Dumnezeu, te implor, dragă frate, nu mă abandona în nenorocirea mea. Nu am ajuns încă la o asemenea perfecțiune încât să pot batjocori lumea. Dar, de dragul lui Hristos, care ne-a unit, nu te despărți de fratele tău. Știi că după Dumnezeu nu am pe nimeni altcineva decât pe tine singur, fratele meu" [303] .

Mai mult, Ioan l-a avertizat pe Simeon împotriva unei posibile amăgiri diavolești. La care Simeon a răspuns: „Nu te teme, frate Ioane; nu eu însumi am ales această cale, ci din porunca lui Dumnezeu" [304] . Și astfel, vărsând lacrimi amare, s-au despărțit.

Din acest moment începe o perioadă specială în viața lui Simeon – el își pune masca nebuniei. Avem cele mai multe informații despre această perioadă. Când Simeon s-a întors din deșert, avea puțin peste cincizeci de ani. Mai întâi, a făcut un pelerinaj la Ierusalim și s-a rugat în locurile sfinte, „...ca faptele lui să fie ascunse până când va pleca din această viață, pentru a evita gloria omenească, care duce la mândrie și vanitate" [305] . Prin urmare, el alege calea nebuniei simulate, în primul rând, pentru a evita gloria și a păstra smerenia. Dar, în plus, Simeon avea și alte motive.

Din Ierusalim a plecat la Emesa (Homsul modern din vestul Siriei) și acolo a început să se comporte ca un nechibzuit:

„Când se apropia de oraș, fericitul a văzut un câine mort pe o grămadă de gunoi; scoțându-și cureaua, a legat câinele de picior și l-a târât după el, ca și cum ar fi fugit. Astfel a trecut prin porțile orașului. Lângă porți era o școală, iar când copiii l-au văzut, au alergat după el strigând: «Hei, călugăr nechibzuit!» Și au aruncat cu pietre în el și l-au bătut cu bețe. A doua zi, duminică, a intrat în biserică la începutul Liturghiei, având nuci în sân. - La început Simeon a început să spargă nuci și să stingă lumânări, iar când au vrut să-l alunge, a sărit pe amvon și a aruncat cu nuci în femei și, cu mare greu, au reușit să-l alunge din biserică. El, fugind, a răsturnat mesele negustorilor de cereale, care l-au bătut atât de rău încât abia a mai rămas în viață” [306] .

Acțiunile ulterioare ale lui Simeon au fost aproximativ aceleași. El îi provoca constant pe cei din jur cu poznașe fără sens și indecente. A batjocorit regulile Bisericii mâncând public carne în timpul Săptămânii Mari; trebuie menționat că în tot acest timp a umblat în haine monahale. Simeon galopează pe străzi, doborând oamenii și prefăcându-se că este epileptic. Un negustor l-a angajat să aibă grijă de magazinul său alimentar, dar la prima ocazie Simeon a dat toată mâncarea și băutura săracilor [307] . Apoi s-a angajat într-o cârciumă. Odată, când soția proprietarului cârciumii dormea singură, Simeon a intrat în camera ei și s-a prefăcut că este pe cale să se dezbrace, ceea ce a provocat furia incontrolabilă a soțului ei, care a intrat după ea [308] . (Dar, să observăm, Simeon avea motive speciale pentru a face asta.) Altă dată, când prietenul său Ioan Diaconul (nu trebuie confundat cu celălalt Ioan, tovarășul lui Simeon în deșert) i-a sugerat să meargă să se scalde împreună în băile publice, el a răspuns râzând: „Da, haideți, haideți”. În mijlocul străzii și-a aruncat toate hainele, le-a înfășurat în jurul capului ca pe un turban și s-a repezit direct în jumătatea femeilor din băi [309] .

Ecouri ale râsului lui Simeon pot fi auzite de-a lungul narațiunii lui Leonty. El merge pe calea aleasă cu ușurință și bucurie, „... uneori șchiopătând, alteori sărind pe scaune” [310] . În viață apar iar și iar cuvintele „joc” și „a juca”; Simeon joacă rolul sfântului nebun în sensul deplin și adevărat al cuvântului. Cine știe, poate că aici, în batjocura sfântului nebun pentru numele lui Hristos, în râsul său purificator, se află posibilitatea unei adevărate creștinizări a ironiei, baza unei teologii a râsului.

Simeon merge în principal la cei proscriși, la cei disprețuiți și respinși. El petrece timp în compania actorilor și actrițelor, reprezentanți ai unei profesii care nu era deloc respectată în lumea antică. La fel ca Gladstone, el vizitează prostituate, stabilește relații speciale cu anumite femei pe care le numește „prietenele” sale [311] . Oamenii „respectabili” și bine intenționați erau indignați de acțiunile acestui călugăr ciudat; săracii și proscrișii vedeau în el un adevărat prieten și nu erau doar indulgenți față de el, ci adesea arătau o simpatie și o dragoste autentice. Îl găseau amuzant și aveau grijă sinceră de el. Da, Simeon era sărac, dar totuși avea o colibă mică, abandonată, unde se odihnea noaptea. Andrei al Constantinopolului și mulți sfinți nebuni ruși nici măcar nu aveau așa ceva, dormind de obicei la intrare sau pe verandă.

Leontie arată clar că nebunia lui Simeon din Emesa a fost simulată. De fapt, nu și-a pierdut niciodată mințile, ci s-a prefăcut cu abilitate a fi nebun. Simeon le spunea tot felul

de prostii celor din jur, dar când vorbea singur cu Ioan Diaconul, vorbea serios și coerent. În timpul zilei, stătea prin mulțime, jucându-se, iar odată cu lăsarea întunericului, se retrăgea în locuri secrete cunoscute doar de Ioan, unde își petrecea orele nopții în rugăciune. Simeon nu era doar un nebun sfânt, ci și un om al rugăciunii, un om al rugăciunii în afara orașului. Nu este o coincidență că Ioan l-a văzut odată pe Simeon rugându-se, stând în mijlocul „stâlpilor de foc care se înălțau spre cer și o strălucire de foc în jurul lui...” [312] . Și apoi îți amintești imediat de Avva Arsenie din Povestirile Memorabile [313] și de Sfântul Serafim, cuprins de flăcări în timpul unei conversații cu Motovilov.

Să observăm și că ultrajele nebunului au întotdeauna limitele lor. În public, Simeon mănâncă demonstrativ fast-food, dar în secret respectă Postul Mare mult mai strict decât cer regulile. Nebunul nu este schismatic sau eretic, ci un copil credincios al Bisericii: poate arunca nuci în timpul Sfintei Liturghii, dar se împărtășește cu Sfintele Taine ale lui Hristos și nu se îndoiește de zămislirea imaculată a Mântuitorului Hristos sau de învierea Sa trupească! Este excentric, dar nu imoral. În ciuda faptului că Simeon petrece zile și nopți în taverne și bordeluri, el își păstrează castitatea și puritatea desăvârșite, adevărata virginitate a duhului; mângâiat de desfrânate, nu experimentează nicio poftă și nu-și îndepărtează inima de Domnul nici măcar o clipă [314] . După ce Simeon a fost dat afară din baia de femei, unde năvălise într-un mod atât de ciudat, prietenul său Ioan l-a întrebat: „Ce ai simțit, printre o mare mulțime de femei goale?” la care Simeon a mărturisit: „Totuși, ca un copac printre copaci, așa eram și eu printre ei, fără să simt că am trup, fără să gândesc că sunt printre ființe trupești, ci întregul meu gând era îndreptat spre lucrarea lui Dumnezeu și nu-L părăsea nici o clipă” [315] .

Rugăciunea neîncetată pe care o primise în singurătatea deșertului a rămas cu el oriunde s-a dus în oraș. Simeon poseda nu numai rugăciune neîncetată, ci și apatheia sau detașarea – puritatea sentimentelor, libertatea interioară, integritatea și desăvârșirea sufletului și a trupului. A urmat până la sfârșit calea smereniei alese în tinerețe și a murit singur în coliba sa, acoperit cu tufișuri, căci nu avea nici pat, nici pătură. Abia două zile mai târziu, prietenii săi i-au descoperit trupul. Simeon a fost înmormântat, după cum relatează Leonty, fără grijă, „fără psalmodie, fără lumânări și tămâie”, într-un cimitir pentru străini [316] . Chiar și în moarte, sfântul nebun rămâne un străin.

„Mă voi duce și voi bate joc de lume”

Dar care este valoarea spirituală a vieții lui Simeon, dacă are vreo valoare? Sau este mai sincer să repetăm împreună cu Lucrețiu: „Tantum religio potuit suadere malorum” - „Acesta este răul pe care îl poate inspira religia”? Ar trebui să vedem în nebunia simulată a lui Simeon nimic mai mult decât o lamentabilă aberație a rațiunii, de interes doar pentru studenții psihopatologiei religioase, și nu ar fi mai bine să trecem pur și simplu peste subiect sub tăcere? Sau are prostul din Emesa ceva să ne învețe astăzi?

Să ne îndreptăm mai întâi atenția asupra trăsăturii principale a chemării lui Simeon la nebunie pentru Hristos. După cum am văzut, el a fost un călugăr, un pustnic, care după o lungă ședere în deșert s-a simțit chemat să se întoarcă în oraș. După ce a experimentat

„fuga unuia către Unul”, se întoarce pentru a-și petrece ultimii ani pe străzi, în locuri aglomerate, în agitație. La fel ca Sfântul Anton, s-ar putea spune despre Simeon că drumul său spiritual este o fugă și o întoarcere. Andrei și majoritatea nebunilor ruși pentru Hristos, dimpotrivă, nu au fost niciodată călugări, pustnici sau anahoreți; întreaga lor viață a fost petrecută „în lume”. În unele cazuri, ca în cazul călugăriței descrise de Paladie, nebunul trăiește într-o mănăstire cenobitică. Toate cele trei situații au ceva în comun: nebunul pentru Hristos își urmează calea aleasă, fiind în contact constant cu alți oameni. Există cazuri izolate când nebunul pentru Hristos trăiește în completă singurătate, dar acestea sunt mai degrabă excepții de la regula generală. În majoritatea cazurilor, modelul vieții unui sfânt nebun este aproximativ următorul. Are o viață de rugăciune interioară, dar doar câțiva sau nimeni nu o cunosc; în viața sa „exterioară”, este printre oameni, împreună cu ei, dăruindu-se lor. Chemarea sa este socială: să trăiască cu vecinii săi și de dragul vecinilor săi.

Un serviciu public, dar în același timp foarte ciudat. Ce anume l-a determinat pe Simeon să meargă în deșert și să-și pună masca nebuniei? Aici putem distinge trei motive. Primul este cel pe care Simeon i l-a dezvăluit conaționalului său pustnic, Ioan: „Mă voi duce și voi batjocori lumea.” Leontie le menționează pe celelalte două: „A făcut unele lucruri pentru a salva oameni și din compasiune (sympatheia), altele pentru ca isprava sa spirituală să rămână ascunsă” [317] . Așadar, să numim principalele motive care l-au condus pe Simeon pe calea nebuniei:

• sfântul nebun batjocorește lumea;

• sfântul nebun caută calea smereniei și a umilinței;

• sfântul nebun vrea să-i salveze pe alții din simț al compasiunii.

În continuare, vom examina fiecare dintre aceste proprietăți pentru a răspunde în final la întrebarea principală: a fost nebunia lui Simeon simulată sau este un atribut obligatoriu al prostiei? Poate fi considerat un nebun prost de dragul lui Hristos?

„Mă voi duce și voi batjocori lumea.” Vom înțelege mai bine acest aspect al chemării sfântului nebun dacă ne amintim începutul Primei Epistole către Corinteni. Nu este o coincidență faptul că Leonty citează aceste cuvinte în prologul vieții lui Simeon [318] : ele constituie „crezul” lui Hristos de dragul sfântului nebun:

„Nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât oamenii […]. Dacă cineva dintre voi se crede înțelept în lumea aceasta, să se facă nebun, ca să se înțeleaptă […]. Noi suntem nebuni pentru Hristos” (1 Corinteni 1:25; 3:18; 4:10).

Mai sus, când am descris cum Simeon și-a părăsit mama, am vorbit despre maximalismul său, despre dorința de a înțelege Evanghelia literal. Aici întâlnim același maximalism. Nebunul ia cuvintele apostolului literal. Dar oare este el chiar atât de prost când recunoaște că Pavel, după ce a scris: „Fii nebun”, a vrut să spună exact ceea ce a spus? După cum notează G. P. Fedotov:

„Suntem atât de obișnuiți cu paradoxul creștinismului încât cu greu putem vedea în cuvintele teribile ale lui Pavel altceva decât o exagerare retorică. Dar Pavel insistă aici asupra completei ireconcilieri dintre cele două ordini: cea seculară și cea divină. În Împărăția lui Dumnezeu domnește complet opusul valorilor noastre pământești."

„Nebunia lui Hristos", continuă Fedotov, „ne amintește de necesitatea de a expune prăpastia dintre adevărul creștin, pe de o parte, și bunul simț și simțul moral al lumii, pe de altă parte" [319] .

Acesta este scopul „batjocurii" sfântului nebun la adresa lumii. Prin întregul său mod de viață, el mărturisește „ireconciliabilitatea", discrepanța fundamentală dintre două ordini sau niveluri de existență: între această epocă prezentă și cea viitoare, între împărățiile acestei lumi și Împărăția Cerurilor, între – în limbajul Sfântului Augustin – „cetatea pământească" și „cetatea lui Dumnezeu". Sfântul nebun ne amintește de „opoziția completă a valorilor"; în Împărăția lui Dumnezeu, perspectiva este inversată, piramida stă în vârf. Acesta este sensul literal al pocăinței: metanoia, „schimbarea minții", nu este un sentiment de vinovăție, ci o schimbare radicală a priorităților, o înțelegere complet nouă. În acest sens, sfântul nebun este prin excelență cel pocăit. Potrivit Irinei Gorainova, el „trăiește viața în ordine inversă", este „un martor viu al anti-lumii, al posibilității imposibilului" [320] . El întoarce lumea cu susul în jos în felul său și o construiește conform Fericirilor.

„O astfel de viață în ordine inversă" aruncă, potrivit lui Fedotov, o provocare la adresa „bunului simț" și „simțului moral" al lumii noastre decăzute. Cu libertatea sa interioară, râsul, „jocăușenia", sfântul nebun face ca viața creștină să fie lipsită de sens, ridiculizează orice încercare de a reduce viața creștină la decență și la standarde morale general acceptate. El batjocorește toate formele de legalism, care transformă creștinismul într-un set de „reguli". El se opune ireconciliabil celor care, potrivit lui Christos Yannaras, „identifică credința și adevărul cu o idee secularizată de puritate morală și decență exterioară". Sfântul nebun, continuă Yannaras, „întruchipează ideea fundamentală a evangheliei: este posibil să respecti întreaga lege fără a te elibera de eul tău biologic, de decădere și moarte" [321] . În acest sens, observăm că în prologul vieții există o reamintire expresivă a celei mai mari valori a conștiinței umane: Simeon nu este călăuzit de legi obiectiviste, ci de glasul lui Dumnezeu care răsună în inima sa. În acest sens, sfântul nebun, după cum spunea Cecil Collins, arată „respect infinit pentru personalitatea umană." El mărturisește superioritatea incomensurabilă a personalității față de regulă.

Batjocorind lumea, sfântul nebun smulge măștile ipocriziei, expune actorii, dezvăluie umanul, mult prea uman, din spatele fațadei demnității și nobilimii. El este singurul care îndrăznește să spună: „Împăratul este gol!" Pentru a-i vindeca pe cei din jur de o „evlavioasă" automulțumire, trebuie adesea să recurgă la terapia de șoc. Dar, în același timp, nu încearcă niciodată să zdruncine credința aproapelui său sau să-i facă să se îndoiască de adevărurile Bisericii, chiar dacă el însuși rupe postul sau se comportă ca un huligan în timpul Sfintei Liturghii. Sfântul nebun, așa cum s-a spus deja despre Simeon, nu este schismatic sau eretic. El nu batjocorește Sfânta Scriptură, Crezul, sacramentele

sau icoanele. El batjocorește doar indivizii pompoși și mulțumiți de sine care ocupă o poziție înaltă în ierarhia bisericească și ritualiștii posomorâți care confundă gesturile exterioare cu evlavia interioară. Protestul său nu este distructiv, ci eliberator și creativ. „Batejghelind" lumea, sfântul nebun, așa cum spune foarte precis versiunea armeană a vieții lui Simeon, în același timp „aduce pace" lumii.

În batjocura sa la adresa lumii decăzute, sfântul nebun apare ca o figură escatologică, afirmând primatul veacului viitor. El este un „semn" care mărturisește că Împărăția lui Hristos nu este din lumea aceasta. Acest lucru ne ajută să înțelegem de ce sfinții nebuni au apărut în principal în vremuri când aproape nimeni nu făcea distincție între „Cezar" și Dumnezeu, iar creștinismul devenea parte a ordinii sociale. În primele trei secole ale erei noastre, Biserica era persecutată și, prin urmare, nu exista o nevoie deosebită de slujirea unui sfânt nebun: pe atunci, toți creștinii păreau nebuni sfinți în ochii celor aflați la putere. Dar când pericolul amestecării împărățiilor pământești cu Împărăția Cerurilor a apărut, așa cum s-a întâmplat, începând cu secolul al IV-lea, în Imperiul Roman de Răsărit creștinat sau în autocrația moscovită sacralizată din secolul al XVI-lea, sfântul nebun a devenit necesar. Asemenea călugărului, el se dovedește a fi un antidot la „creștinismul", care conspiră de bunăvoie cu lumea.

Ca semn și martor al Împărăției Cerurilor, un nebun sfânt este în multe privințe similar cu un copil, așa cum amintește proverbul grecesc: „Din gura pruncilor și a nebunilor vorbește adevărul" [322] . În Rusia, exista obiceiul de a aduce copiii la sfinții nebuni pentru a le oferi binecuvântare. Sfântul Isaac, sfântul nebun pentru Hristos al Kievului, iubea să adune copiii în jurul său și să se joace cu ei; iar în zilele noastre, Fericitul Ioan (Maximovici), care avea multe dintre caracteristicile unui sfânt nebun pentru Hristos, arăta o dragoste specială pentru copii [323] . Datorită libertății, inocenței și virginității sale spirituale, un nebun sfânt este cel care a devenit „ca un copil" (Matei 18:3) și a învățat toate tainele pe care Dumnezeu „le-a ascuns de cei înțelepți și pricepuți" și „le-a descoperit pruncilor" (Matei 11:25). „În prezența Dumnezeirii, omul este ca un copil", spune Heraclit [324] ; nebunul ia la inimă aceste cuvinte; El se joacă ca un copil în fața Divinității. În acest sens, el exprimă ceva ce trăiește în noi toți cât timp suntem copii și piere când creștem, ceva ce trebuie să redescoperim și să readucem în viața noastră. Dar chiar și atunci când se joacă, prostul este serios, râsul său se învecinează cu lacrimile, căci este la fel de receptiv la tragediile și comediile lumii. El întruchipează atât bucuria vieții, cât și tristețea ei.

Uneori, un nebun sfânt, precum Simeon din Emesa, este iubit în principal pentru inocența sa copilărească, pentru „jocăușenia sa". Dar mult mai des este temut și urât. Este insuportabil să vezi cruzimea sadică cu care lumea îl tratează. Dar de ce ar trebui să ne temem și să-l urâm atât de mult pe nebunul sfânt? Pentru că este liber și, prin urmare, se amestecă în viața lumii; pentru că nu are nevoie de nimic și nu caută puterea și, prin urmare, aceasta nu-l poate folosi.

Acesta este primul sens al nebuniei pentru Hristos. Nebunul mărturisește despre diferența fundamentală dintre înțelepciunea omenească și cea divină. „Batejduind" orice formă de moralitate legalistă, general acceptată, el afirmă valoarea necondiționată a personalității

umane. El, ca un copil, indică spre Împărăția Cerurilor, care, după cum știm, nu este din lumea aceasta.

Imitația Nebunului Divin

A doua caracteristică a chemării sfântului nebun este dorința de a păstra smerenia prin smerenie voluntară. Înainte de a se întoarce în lume, Simeon, temându-se de onorurile care i-ar putea fi acordate ca sfânt, se roagă ca „faptele sale să fie ascunse” [325] . Nebunia sa prefăcută a devenit calea prin care putea evita onorurile și să-și ascundă faptele. Această trăsătură este evidentă mai ales în povestea cu soția hangiului: de când acesta din urmă a început să-l venereze pe Simeon ca pe un sfânt, sfântul nebun s-a prefăcut că vrea să-și seducă soția [326] . Drept urmare, el stârnește mânia, dar astfel se protejează de mândrie.

Există însă un alt motiv, mai semnificativ, pentru umilirea de sine a sfântului nebun. El dorește, pe cât posibil, să se unească cu Hristos cel umilit, Care „a fost disprețuit și lepădat de oameni” (Isaia 53:3). Sfântul nebun trebuie considerat o persoană care seamănă cu Hristos, imitând pe Domnul Isus. Potrivit lui Cecil Collins, „cel mai mare sfânt nebun din istorie a fost Hristos, [...] Sfântul Nebun Divin” [327] . Este adevărat, este imposibil să-l identificăm complet pe sfântul nebun cu Hristos. Hristos nu a aruncat nuci în Templu, nu a doborât oamenii pe străzi, nu s-a prefăcut a fi epileptic și nu s-a simulat nebunia. Dar, în alte privințe, El s-a comportat în așa fel încât rudele apropiate L-ar fi putut considera nebun. „Și vecinii Lui, auzind aceasta, au ieșit să-L prindă, căci ziceau că este nebun” (Marcu 3:21) - o expresie omisă (ceea ce nu este deloc surprinzător) de Matei și Luca. Și, deși Isus nu era nebun și nu se prefăcea a fi, acțiunile sale au ofensat bunul simț și simțul moral al contemporanilor săi. Așa cum Simeon mânca carne în Săptămâna Mare, el a încălcat în mod deschis și chiar demonstrativ regulile Sabatului (Marcu 2:23). La fel ca Simeon, El s-a asociat cu cei pe care societatea „respectabilă” îi disprețuia ca păcătoși (Marcu 2:15-16; Luca 7:34; 19:7) și a fost deosebit de milostiv față de femeile cu reputație îndoielnică, cum ar fi păcătoasa de la fântână (Ioan 4:7-26) sau femeia prinsă în adulter (Ioan 8:11). La fel ca Simeon, El a răsturnat mesele negustorilor din casa lui Dumnezeu (Matei 21:12; Ioan 2:15). Refuzând să conducă un partid politic, respingând în mod deliberat calea gloriei umane și a puterii lumești și, în final, alegând Crucea, Domnul, în opinia majorității urmașilor Săi, a acționat ca un nebun.

Aceasta este marea asemănare dintre Mântuitor și sfântul nebun. Sfântul nebun acceptă ispita și nebunia Crucii, care este în același timp adevărată înțelepciune (1 Corinteni 1:23-24). Icoana lui Hristos cel umilit, sfântul nebun, acceptă neîmpărțirea chenozei Domnului, consimte la abuz și batjocură pentru a deveni asemenea Mântuitorului său. Hristos este glorificat în suferință, El învinge în umilință și slăbiciune. Același lucru se poate spune și despre sfântul nebun. În înțelegerea lumească, seculară, sfântul nebun nu atinge niciun scop pragmatic, dar dintr-un punct de vedere pragmatic, Crucea era, de asemenea, inutilă. În maximalismul său kenotic, sfântul nebun apare ca o figură profund evanghelică. El moare în fiecare zi, ceea ce înseamnă că învie din morți în fiecare zi, căci

Răstignirea este inseparabilă de Înviere... Devenind o icoană a lui Hristos cel umilit, sfântul nebun este în același timp o icoană a marii bucurii a Schimbării la Față.

Profet și Apostol

„Semnul" Împărăției Cerurilor, icoana Celui care a fost „disprețuit și lepădat", nebunul, în al treilea rând, îndeplinește slujirea profetică și apostolică. „Profetul este un nebun", spune Osea (Osea 9:7), dar această afirmație poate fi interpretată într-un mod complet diferit: nebunul (nebunul) este un profet (profetul). Nebunia lui este o modalitate de a trezi conștiința celor din jurul său. Prefăcându-se a fi nebun, el este angajat în lucrarea misionară, predicând Vestea Bună a mântuirii celor care nu pot fi atinși în niciun alt mod.

Să ne amintim cum i-a explicat Simeon tovarășului său pustnic Ioan de ce voia să se întoarcă în lume: „Nu mai este nevoie să rămânem, frate, în deșert. Dar ascultă-mă, haideți să mergem și să slujim mântuirii altora" [ 328] . Pentru Simeon, nebunia era o expresie a iubirii față de aproapele său. Se simțea ca un „Bodhisattva": nu-i era de ajuns să mijlocească pentru lume retrăgându-se din ea, ci din iubire pentru lume trebuia să se întoarcă în lume. În prolog, Leontie dezvăluie sensul iubirii sale sacrificiale: „Fiind atât de înălțat și înălțat de Dumnezeu" ca pustnic, Simeon a considerat că este nepotrivit să neglijeze mântuirea aproapelui său; dar, urmând cuvintele lui Hristos: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți" - și amintindu-și că Hristos, rămânând neschimbat, nu a refuzat să ia chip de slujitor pentru mântuirea slujitorilor, L-a imitat pe Stăpânul său, dându-și propriul suflet și trup pentru a-i mântui pe alții" [329] .

Simeon își dă viața. Nebunul, asemenea călugărului, este un martir. Dar acesta nu este un martiriu exterior al sângelui, ci un martiriu ascuns al conștiinței și al inimii [330] . Nebunul își mântuiește aproapele nu atât prin ceea ce spune, cât prin felul în care trăiește. El este o parabolă vie și convinge de mântuire nu cu cuvinte mărețe sau argumente iscusite, ci cu compasiune. Sau, așa cum scrie Leontie despre Simeon: „S-a întors în lume, dorind să arate compasiune față de cei prigoniți și să-i mântuiască" [331] . Nebunul este străin de mustrări și reproșuri - el alege calea solidarității. De aceea, Simeon petrece timp cu desfrânate și cu toți cei pe care fariseul îi disprețuiește ca fiind „drojnia" societății. Simeon împarte soarta celor umiliți și neiubiți, a pierzătorilor și a nenorociților, a „fraților și camarazilor aflați în nevoie", după cum spune un alt sfânt nebun, Andrei [332] . Și cu solidaritatea sa dăruiește speranță și vindecare. Asemenea lui Hristos, sfântul nebun merge în căutarea oii pierdute și o cară pe umeri. Se coboară într-o groapă ca să-și scoată vecinii afară.

Dar aici se pune întrebarea: nu ar fi putut Simeon să-i convertească pe păcătoși într-un mod mai simplu și mai familiar, fără să se prefacă nebun de dragul nebuniei? Cel mai probabil nu. Dacă ar fi venit la o cârciumă și ar fi început să predice, cine l-ar fi ascultat? El a atins inimile desfrânatelor și ale beților cu blândețea, jucăușenia și râsul său. Când Cecil Collins vorbește despre „tandrețea sălbatică și dureroasă a sfântului nebun pentru suferința tuturor creaturilor care trăiesc în univers" [333] , cuvintele sale pot fi aplicate foarte bine lui Simeon: în spatele batjocurii și al poznașelor dezgustătoare există o tandrețe pentru toți cei proscriși. El iubește păcătoșii fără să tolereze păcatul și evită cea

mai mică urmă a propriei sale superiorități morale. „Și eu nu vă condamn” (Ioan 8:11): la fel ca Hristos, sfântul nebun nu judecă și nu blestemă, iar aceasta este atracția lui. Conform lui Leonty, misiunea apostolică a nechibzuinței lui Simeon s-a dovedit a fi destul de reușită: „Cu glume, el aducea adesea desfrânate și prostituate la căsătoria legală [...]. Cu exemplul purității sale, i-a înclinat pe alții la pocăință și la acceptarea monahismului” [334] . Cu glume, și nu cu reproșuri sau cu mânie dreaptă.

Simeon a arătat o dragoste deosebită pentru un alt grup de proscriși – „posedații”, care au fost tratați cu extremă cruzime de lumea antichității târzii:

El simpatiza cu suferințele celor posedați de duhuri necurate mai mult decât cu suferințele altora. Adesea mergea cu ei și se comporta ca unul dintre ei; și petrecându-și timpul printre ei, îi vindeca pe mulți dintre ei prin rugăciunile sale” [335] .

El a împărtășit suferința. Vocația nebunului este calea compasiunii în sensul deplin al acestui cuvânt nu foarte popular astăzi, „compasiune misterioasă și universală”, așa cum scrie Collins [336] . Simeon nu încearcă să ajute de la o distanță sigură, inaccesibilă, ci vine la cei posedați și le împărtășește complet soarta. Rugăciunile nebunului sunt vindecătoare, pentru că el însuși experimentează toată durerea celor pe care îi cere. Calea sa este ceea ce Charles Williams numește calea „schimbului” și a „iubirii substitutive”.

Julia de Bosobre scrie minunat despre asta. Dar de ce să nu spunem „creștin” în loc de „rus”?

„Cum învinge compasiunea rusă răul, vindecă o rană, închide o prăpastie? La scară globală, acest lucru este pur și simplu imposibil; este imposibil deloc fără a-ți pierde poziția. Acest lucru se face doar de la persoană la persoană; fără nicio organizație sau donație materială, ci doar prin altruism complet […].”

Cel care simte milă de altul trebuie să-și părăsească locul obișnuit la soare, într-o societate decentă, și să plece în căutarea aproapelui său, oriunde s-ar afla acesta - în întuneric, în rău - și să fie pregătit să rămână cu el acolo; iar dacă în cele din urmă se întoarce, atunci numai împreună cu aproapele său și cu consimțământul acestuia.

Răul poate fi învins de om doar prin cunoaștere, prin cunoașterea răului; iar conștiința rusă crede că omul poate cunoaște ceva exclusiv prin participare...

Scopul sfântului nebun este să ia asupra sa o parte din rău prin suferință. Aceasta devine opera vieții sale, căci pentru rusul de aici, pe pământ, binele și răul sunt strâns împletite. Pentru noi, acesta este marele mister al vieții pământești. Unde domnește răul, acolo trebuie să fie și cel mai mare bine. Pentru noi, aceasta nici măcar nu este o ipoteză. Este o axiomă” [337] .

Aceasta este axioma nebunului: fără participare nu există vindecare; fără participare este imposibil să fii mântuit. Aceeași axiomă ne este revelată prin Întrupare și Grădina Ghetsimani.

Deși sfântul nebun uneori profețește și învață într-un mod mai explicit, de obicei el nu recurge la cuvinte, ci la acțiuni simbolice. Aceasta este o tradiție foarte străveche. Profeții din Vechiul Testament au săvârșit adesea acțiuni excentrice și chiar șocante, în spatele cărora, însă, se afla un sens profund. Isaia a umblat gol (20:2), Ieremia, ca un animal de povară, a purtat un jug (27:2), Ezechiel a copt turte din excremente umane (4:12), iar Osea a luat o desfrânată de soție (3:1). Evenimente de acest fel au avut loc și în viața lui Simeon. Odată, în ajunul unui mare cutremur, a alergat în jurul Emesei, lovind coloanele clădirilor. Unor clădiri le-a poruncit: „Opriți-vă" și au stat într-adevăr în picioare; altora le-a spus: „Nici să stați, nici să cădeți" și s-au așezat în două. Cu puțin timp înainte de ciumă, Simeon mergea la școli și săruta copiii, spunând: „Drum bun, dragul meu", dar nu făcea asta tuturor. Învățătorului i-a spus: „Nu-i bate pe copiii pe care îi sărut, căci au o călătorie lungă înaintea lor". Și când a început epidemia, toți pe care i-a sărutat au murit de ciumă [338] .

Sfinții nebuni ruși săvârșesc și acte simbolice izbitoare. Procopie din Ustiug purta trei vătrai în mâna stângă și, după felul în care îi ținea, țăranii puteau prezice dacă recolta va fi bună sau rea. În spatele acțiunilor ciudate ale lui Vasile cel Preafericit se ascundeau profeții: a distrus magazinele anumitor negustori pentru că făceau comerț necinstit; a aruncat cu pietre în casele oamenilor respectabili pentru că demonii, alungați din interior, se agățau de zidurile exterioare; a sărutat colțurile caselor în care se comiteau „blasfemii", pentru că îngerii, neputând intra în astfel de case, stăteau în jur în lacrimi. Și ceea ce i-a îngrozit cel mai mult pe contemporanii săi a fost că a zdrobit icoana miraculoasă a Maicii Domnului de pe Poarta Varvarinsky cu o piatră, deoarece un demon invizibil s-a apropiat de scândura din spatele sfintei imagini [339] .

Astfel, în spatele acțiunilor sălbatice și inconsistente ale sfântului nebun se ascunde un sens profund: ele avertizează asupra unui pericol iminent sau expun păcate secrete. Absurditatea sfântului nebun este intenționată; în spatele idioteniei exterioare se află perspicacitate și intuiție. Multe scene din viața lui Simeon mărturisesc diakriza sa inerentă - darul perspicacității sau al discernământului. El sparge un vas cu vin în care a căzut un șarpe veninos neobservat de alții [340] ; cunoaște gândurile secrete ale inimilor [341] ; citește gândurile de la distanță [342] . Cu alte cuvinte, sfântul nebun este conștiința vie a societății. El este o oglindă în care o persoană își vede adevărata față, face secretul evident și face ca subconștientul să iasă la suprafață. El este un catalizator: deși rămâne pe tușă, el îi ajută totuși pe ceilalți să se schimbe.

Smerenia sfântului nebun este combinată cu îndrăzneala; are o carismă profetică de a denunța puterile. Liber, obișnuit cu suferința și privațiunile, un străin care nu are nimic de pierdut, vorbește fără teama răzbunării. Nu există exemple de protest împotriva autorităților în viața lui Simeon, dar acestea pot fi găsite în viața Sfântului Andrei cel Nebun [343] , dar cel mai adesea se găsesc în povești despre sfinții nebuni care au trăit în secolul al XVI-lea, în timpul domniei lui Ivan cel Groaznic. Astfel, Fletcher citează un incident petrecut în timpul Postului Mare, când țarul a venit la Pskov. Sfântul nebun Nicolae i-a ieșit în întâmpinare și i-a întins o bucată de carne proaspătă. Ivan s-a retras dezgustat:

„Ivașka crede”, a spus Nikola, „că este interzis să mănânci carne de animale în timpul Postului Mare, dar este permis să mănânci oameni, așa cum face el?” Și amenințându-l pe împărat cu o profeție despre nenorocirile care i-ar cădea pe cap dacă nu ar înceta să omoare oameni și nu ar părăsi orașul, sfântul nebun a salvat apoi multe vieți omenești” [344] .

Așadar, Nikolai Fedorov a caracterizat, pe bună dreptate, sistemul rusesc drept o autocrație limitată, pentru numele lui Dumnezeu, de niște nebuni sfinți [345] .

Profeți neștiutori?

Este nebunia lui Hristos de dragul sfinților nebuni întotdeauna imaginară și simulată sau poate fi uneori un exemplu de boală mintală autentică? Această întrebare presupune că există diferențe clare între un psihic sănătos și nebunie; dar asta este tot? Numind unii oameni „normali” și alții „anormali”, nu presupunem oare că știm ce este „normalul”? Dar, în măsura în care această distincție există, se pare că nebunia sfântului nebun poate fi doar imaginară și numai în acest caz acțiunile sale vor fi o nebunie aleasă în mod voluntar de dragul lui Hristos și nu manifestări ale unei boli [346] . De fapt, nu este atât de ușor să trasăm această linie. Nebunia lui Simeon a fost, desigur, simulată, deși un neurolog, care a examinat în mod special textul lui Leonty, a sugerat că Simeon a imitat foarte abil și precis simptomele maniei autentice [347] . Nebunia este prezentată și în viață ca fiind imaginară. Însă, în alte cazuri, nu este atât de ușor să înțelegem ce se ascunde în spatele semnelor evidente: de exemplu, Isaac din Kiev (cel puțin o parte din viața sa) și alți câțiva sfinți nebuni ruși au suferit cu adevărat de o tulburare mintală. Prin urmare, alături de cei care au ales în mod conștient rolul de nebun, este foarte important să-i observăm pe acei sfinți nebuni care au fost cu adevărat supuși bolilor mintale. Nu poate harul lui Hristos să acționeze și prin ei? O persoană poate fi bolnavă mintal, dar sănătoasă spiritual; retardul mintal nu contrazice deloc puritatea morală. Astfel de oameni ar trebui cu siguranță numărați printre sfinții nebuni de dragul lui Hristos și avem toate motivele să credem că au primit darul profeției de la Dumnezeu, căci un profet nu este întotdeauna conștient de ceea ce vorbește. După cum se spune despre Caiafa în a patra Evanghelie: „Nu a spus aceasta de la sine, ci, fiind mare preot în anul acela, a prorocit că Isus va muri pentru norod” (Ioan 11:51). Caiafa este un profet împotriva propriei voințe și dorințe. El nu înțelege cu mintea sa adevărurile despre care vorbește, ci rostește mai mult decât este capabil să cuprindă. Dacă Dumnezeu, fără a încălca libertatea profetului, poate proclama prin buzele sale un adevăr care îi este inaccesibil, de ce să nu presupunem că ceva similar li se întâmplă și celor nebuni de dragul lui Hristos? Chiar dacă o persoană este de fapt bolnavă mintal, Duhul Sfânt este capabil să vindece și să mântuiască pe alții prin slăbiciunea sa.

Pericolele prostiei

Se spune uneori că un nebun sfânt merge pe o sârmă întinsă deasupra abisului iadului. Inocența sa profetică se poate transforma într-o încăpățânare excentrică. Tentația de a fugi de normele sociale de rutină fără a tinde spre Împărăția Cerurilor este prea mare.

Există foarte puțini nebuni sfinți adevărați de dragul lui Hristos și nu este o coincidență faptul că în tradiția ortodoxă, nebunia pentru Hristos este considerată o chemare extrem de periculoasă. Mulți nebuni sfinți au avut ucenici, dar este puțin probabil să găsim un singur caz în care un nebun sfânt să-l împingă în mod deliberat pe un urmaș pe calea sa. Simeon din Emesa și-a dat seama că trebuie să părăsească deșertul pentru a „batjocori" lumea; complicele său, Ioan, a decis să rămână, pentru că simțea că nu are suficientă putere spirituală: „Nu am atins încă o asemenea perfecțiune încât să pot batjocori lumea". A trăi în deșert este mult mai ușor decât nebunia. Nu fără motiv mulți s-au îndoit de chemarea lui Simeon și au bănuit că „profețiile lui veneau de la Satana" [348] . Dar cu greu ar fi reușit să devină nebun pentru Hristos dacă nu ar fi auzit că Domnul îl cheamă [349] . De asemenea, Sfântul Serafim de Sarov ne-a amintit constant că nebunia pentru Hristos este o chemare și nu aproba cu adevărat visele despre o astfel de cale:

„Alții au venit la stareț să le ceară binecuvântare și aprobare pentru dorința lor de a deveni nebuni de dragul lui Hristos. El nu numai că nu i-a sfătuit, dar a exclamat cu mânie: «Toți cei care își asumă isprava nebuniei de dragul lui Hristos, fără a avea o chemare specială de la Domnul, cad în amăgire. Este greu de găsit măcar un singur nebun care să nu cadă în amăgire, să nu piară sau să se întoarcă în lume. Starețul [din mănăstirea noastră] nu a binecuvântat niciodată pe nimeni să devină nebun de dragul lui Hristos. Pe vremea mea, un singur călugăr a dat semne de nebunie: a început să mieune în biserică ca o pisică. Starețul Pahomie [egumenul] a poruncit imediat să fie scos din biserică și dus la porțile mănăstirii» [350] .

Așadar, este de mirare că autoritățile bisericești au fost extrem de precaute cu privire la nechibzuință de dragul lui Hristos? Astfel, Conciliul de la Trullo (692), în canonul său al șaizecilea, condamnă strict „oamenii înnebuniți ipocriți și pe cei care pretind că își asumă un astfel de comportament din răutate morală". În comentariul său la acest canon, canonistul din secolul al XII-lea, Theodore Balsamon, concluzionează că acesta se aplică nebunilor de dragul lui Hristos - și ajunge la această concluzie în ciuda faptului că, în opinia sa, adevărații nebuni de dragul lui Hristos pot exista alături de înșelătorii „răi" [351] . Data apariției acestui canon este curioasă: a fost adoptat la aproximativ un secol și jumătate după apariția Vieții lui Simeon din Emesa și, poate, exprimă o reacție oficială la popularitatea acestui text [352] . Și o altă sursă canonică care condamnă nebunia - „Tâlcuirile" lui Nikon al Muntenegrului - menționează direct viața lui Simeon: „Legile divine îi condamnă pe cei care se dedau la nebunie după chipul marelui Simeon și Andrei; astfel de lucruri sunt interzise și în zilele noastre [353] ".

Totuși, în ciuda tuturor pericolelor, nebunia pentru Hristos încă există și astăzi. Biserica Ortodoxă încă găsește un loc pentru această chemare neobișnuită, dar dătătoare de viață. Și acesta este un lucru de care să ne bucurăm.

Deși nebunii pentru Hristos nu fac parte din ierarhia Bisericii, ei fac cu siguranță parte din „ierarhia apostolică" a profeților și văzătorilor, a taților și mamelor spirituale care alcătuiesc viața „harismatică" liberă și neguvernabilă a Bisericii. Dar suntem întotdeauna gata să-i primim în comunitățile noastre? La urma urmei, o comunitate care nu tolerează nebunii s-ar putea trezi într-o zi trântind ușa în fața Nebunului Divin, Hristos Însuși.

## 11. TIMPUL: O ÎNCHISOARE SAU O CALE SPRE LIBERTATE?

O predică rostită la Biserica Universitară Sfânta Maria Fecioară din Oxford, duminică, 11 iunie 1989.

„Vedeți dar să umblați cu prudență, nu ca niște neînțelepți, ci ca niște înțelepți, răscumpărând vremea…”

(Efeseni 5:15-16)

„Vedeți dar să umblați cu prudență, nu ca niște neînțelepți, ci ca niște înțelepți, răscumpărând vremea…”

(Efeseni 5:15-16)

Cerc, linie, spirală

Există un detaliu izbitor, deși adesea trecut cu vederea, în Noul Testament: atât la începutul slujirii Sale publice, cât și chiar la sfârșitul vieții Sale pământești, în ultima Sa conversație cu ucenicii Săi, Hristos vorbește despre timp. „S-a împlinit vremea” (Marcu 1:15) și astfel începe predicarea Împărăției; „Nu este treaba voastră să știți vremurile sau soroacele, pe care Tatăl le-a pus în puterea Sa” (Faptele Apostolilor 1:17), le spune El Apostolilor înainte de înălțarea Sa la cer. Chiar la începutul și chiar la sfârșitul poveștii vieții pământești a lui Hristos, găsim cuvinte despre timp. Timpul împlinit în Hristos și timpul ca o taină, încă ascunsă în Dumnezeu. Ce înseamnă atunci pentru noi?

Tema timpului străbate ca un fir roșu întreaga narațiune a Evangheliei și, prin urmare, nu avem dreptul să o atribuim domeniului speculației pur filozofice. Are cea mai directă legătură cu fiecare dintre noi și fiecare dintre noi se confruntă chiar cu întrebarea cu care se luptă Philip Larkin:

„La ce ne trebuie zile?
Trăim în zile.
Ele vin, ne trezesc dimineața,
totul se repetă, totul se va repeta din nou...”
„Unde este viața dată pentru a fi trăită? În zile. Numai în zile”[ [354] ].
„La ce ne trebuie zile?” Întrebarea nu este „ce este timpul”, ci „la ce ne trebuie timp”? Nu ne interesează esența abstractă a timpului, ci impactul său asupra vieților noastre. Cum ar trebui să-l tratăm? Ce ar trebui să devină el pentru noi?

Oskar Kullmann, în lucrarea sa clasică „Hristos și timpul”, descrie două dintre cele mai comune imagini ale timpului. Acesta poate fi reprezentat ca fiind ciclic – ca un cerc, un inel sau o roată, sau liniar – ca o cale dreaptă, un râu sau o săgeată zburătoare. Fără a intra în diferențele dintre viziunile elenică și evreiască asupra lumii, vom spune doar că prima modalitate de reprezentare a timpului este tipic greacă (conform lui Aristotel,

„timpul însuși pare a fi un fel de cerc”[ [355] ]), în timp ce a doua predomină în conștiința ebraică antică și în cea iraniană antică. Ambele simboluri nu numai că nu se exclud reciproc, dar formează fațete diferite ale aceluiași adevăr. Cercul semnifică repetarea ritmurilor naturale, linia transmite simțul nostru al timpului ca direcție, mișcare și dezvoltare. Dar cel mai uimitor lucru este că fiecare dintre aceste simboluri este „cu două tăișuri”. Mișcarea circulară poate fi experimentată ca o întoarcere salvatoare la epoca de aur și la paradisul pierdut sau se poate vedea în ea doar repetiție fără sens, condamnare și vanitate. Poate fi o imagine a eternității - „un vast inel de lumină pură și nesfârșită”, cum o numește Henry Vaughan, sau poate deveni un semn al iadului, un cerc închis și vicios. Același lucru este valabil și pentru reprezentarea liniară a timpului. Într-adevăr, linia poate fi strict orizontală și, prin urmare, neutră. Dar este foarte posibil să ne imaginăm o linie înclinată, caz în care va fi îndreptată fie în sus, fie în jos. Interpretată pozitiv, linia timpului devine o cale care duce spre vârful muntelui sfânt; interpretată negativ, este un simbol al degradării, dezintegrării, mișcării „în jos”: Facilis descensus Aver-ni.. [ [356] ] Din nou, o imagine ambiguă.

Un simbol mai bun al timpului este spirala, care combină ce e mai bun din linie și cerc. Spirala se potrivește mai bine decât cercul sau linia dreaptă modelului care domină lumea fizică, de la traiectoriile galaxiilor până la circumvoluțiile creierului uman. Ea reflectă ritmurile ciclice ale naturii, dar cercul din spirală nu este închis și, prin urmare, sugerează o străduință constantă către un scop. Mai mult, spirala este tridimensională și, prin urmare, poate servi drept simbol al simțului nostru comun post-einsteinian de a fi într-un continuum spațiu-timp. Sfântul Dionisie Areopagitul considera spirala cea mai perfectă dintre toate formele de mișcare, cea mai potrivită puterilor angelice;3 la fel a făcut și straniul profet Ioachim din Flora în Italia secolului al XIII-lea - și sunt dispus să fiu de acord. Dar apoi apare o nouă întrebare: care spirală? Căci poate fi ascendentă sau descendentă sau, așa cum a descoperit marinarul din povestirea lui Poe, ambele deodată. Ce vom vedea în spirala timpului - un vârtej care ne atrage în uitare sau un dans nesfârșit al iubirii care ne duce „mai sus și mai adânc”?

Dușman sau prieten?

După cum indică aceste trei simboluri, experiența noastră asupra timpului este în esență ambivalentă. Este timpul dușmanul sau prietenul nostru, închisoarea noastră sau calea noastră spre libertate? Ne afectează în două moduri, dar pe care preferăm să-l vedem - un lanț al suferinței sau un leac, opresiune sau speranță, decădere sau creație, diviziune sau o cale spre unitate? Conform celei de-a doua ediții a Dicționarului Oxford de Citate, timpul a fost considerat mai des un pericol pentru omenire decât un dar. La Shakespeare este „groparul gras”, „timpul invidios, calomnios” [ [357] ]; pentru Ben Jonson este „un bătrân ticălos cu capul chel”; „Timpul cu darul lacrimilor”, scrie Swinburne, iar Tennyson numește timpul „un maniac care seamănă praf”. Alții, este adevărat, îl numesc cu mai mult respect - „grădinarul” sau „medicul”, dar aceștia sunt în minoritate. Pentru Isaac Watton, ireversibilitatea timpului este direct legată de experiența irealității și a pierderii irecuperabile:

„Cursul rapid al timpului își poartă fiii. Nimeni nu-și amintește numele lor, așa cum dimineața nimeni nu-și amintește visele."

O imagine la fel de sumbră a timpului o găsim în Biblie, în cartea în care se vorbește cel mai mult despre el – Eclesiastul. Deja în Prolog vedem că timpul pentru Predicator este un ciclu lipsit de sens, cauza „muncilor" și a dezamăgirilor:

„Deșartăciune a deșertniciilor", spune Propovăduitorul,
„deșartăciune a deșertniciilor, totul este deșartăciune.
Ce folos are omul din toată munca lui
pe care o trudește sub soare?
O generație trece și o alta vine,
dar pământul dăinuie veșnic.
Soarele răsare și soarele apune
și se grăbește spre locul unde răsare.
Vântul bate spre miazăzi
și se întoarce spre miazănoapte;
se învârte și se învârte în miezul lui
și vântul se întoarce în ocolirile lui.
Toate râurile se varsă în mare,
dar marea nu se umple; se întorc
la locul de unde ies râurile și curg. Toate lucrurile lucrează... și nu este nimic nou sub soare" (Eclesiastul 1:2-9).

Totuși, se poate observa că alte cărți ale Scripturii vorbesc mai puțin ostil despre timp. Și Predicatorul însuși, în capitolele următoare, leagă timpul de frumusețe și veșnicie: „Pentru orice este un timp și un timp pentru fiecare scop sub cer... El a făcut fiecare lucru frumos la timpul lui și a pus veșnicia în inima lor..." [ [358] ] (Eclesiastul 3:1; 3:11). O atitudine pozitivă față de timp este în sfârșit consolidată în Noul Testament. „Timpul s-a împlinit" (Marcu 1:15), ceea ce înseamnă că nu este fără scop, ci cu un scop;

Hristos vine la „plinirea timpului". Nu mai este o întâmplare lipsită de sens și arbitrară, ci „Tatăl a dat-o în puterea Sa" (Faptele Apostolilor 1:7). Apostolul Pavel vorbește despre „timpul potrivit" sau „timpul harului lui Dumnezeu" și, prin urmare, ar trebui „prețuit" (Efeseni 5:16). Dumnezeu a creat „anii" sau „eonii" de timp (Evrei 1:12) și El este „Împăratul veacurilor" (1 Timotei 1:17). Astfel, conceptul biblic de timp este lipsit de ambiguitate: timpul face parte din creația lui Dumnezeu și, prin urmare, este „foarte bun" (Geneza 1:31).

Tăierea prin lumea timpului

Dacă vrem să apreciem pe deplin frumusețea timpului, trebuie să avem constant în minte două adevăruri foarte importante. În primul rând, timpul și eternitatea nu sunt opuse, ci interdependente, nu se exclud, ci se completează reciproc. În al doilea rând, sensul

timpului se dezvăluie doar în relații, în comunicare, în răspuns și deschidere către celălalt. Timpul nu poate fi definit „prin contradicție”, ca o expresie a limitării umane și o modalitate de a ne limita „libertatea”; este o expresie a sensului personalității umane, o condiție prealabilă integrală pentru o libertate și o iubire umană autentică.” Cheia înțelegerii timpurilor prin prisma acestor două adevăruri ne este dată de întruparea lui Hristos.

Timpul și eternitatea nu se opun una celeilalte. Este dificil să fim de acord cu a doua parte a afirmației lui Spinoza conform căreia „eternitatea nu poate fi determinată de timp și nici nu poate avea vreo relație cu timpul”[ [359] ]. Întruparea a devenit „punctul” în care „atemporalul și timpul”[ [360] ] s-au intersectat, așa cum a scris Eliot în Cele Patru Cvartete. Iar în Piatra, Nașterea lui Hristos este înțeleasă de el ca un eveniment care nu numai că are loc în timp, dar îl transformă și pe acesta:

„Apoi, la momentul hotărât, a venit momentul potrivit și, la momentul potrivit,

Un moment nu este din timp, acest moment a creat timpul, ceea ce se numește istorie[ [361] ]: căci fără sens nu există timp, Și acest moment al timpului i-a dat sens… «[ [362] ]

„Străbătând, tăind lumea timpului…” Găsim aceeași idee în „Protoevanghelia sau Cartea lui Iacov”, când Iosif povestește cum timpul s-a oprit în momentul Crăciunului:

„Și iată, eu, Iosif, mergeam și nu mergeam. Mi-am ridicat ochii și am văzut că văzduhul stătea nemișcat în extaz. Apoi am privit mai sus, spre vârful cerului, și am văzut că cerurile stătuseră nemișcate, iar păsările cerului erau nemișcate. M-am uitat spre pământ și am văzut o masă și lucrători odihnindu-se în jurul ei; mâinile lor erau întinse spre masă, dar cei care mestecau erau ca și cum nu mestecau, și cei care aduceau mâncarea ca și cum nu o aduceau, și cei care înghițeau ca și cum nu înghițeau, dar toate fețele lor erau întoarse în sus. Și în depărtare am văzut oi mânate, dar deodată oile au rămas nemișcate, nemișcate; și păstorul și-a ridicat toiagul, legănându-l spre ele, dar mâna lui atârna în aer. Și m-am uitat la pârâul râului și am văzut buzele copiilor deasupra apei, dar ei nu beau. Dar deodată totul a început să se miște și a continuat ca de obicei.” [ [363] ]

Tot ceea ce vorbim la superlativ în legătură cu Întruparea va fi la fel de adevărat pentru fiecare moment al timpului. Intruziunea eternității în timp care a avut loc în momentul Întrupării este unică. Dar fiecare moment al timpului prezent este deschis și eternității; în orice moment eternitatea poate perturba cursul obișnuit al evenimentelor, poate absorbi timpul și îl poate transforma. Ea nu se află undeva acolo, dincolo de timp, ci în inima fiecărui moment; numai prezența eternității îi conferă timpului adevărata sa valoare. După cum crede unul dintre cercetătorii conceptului creștin de timp, teologul ortodox român Arhipreotul Dimitru Stăniloae [ [364] ], „eternitatea este în egală măsură prezentă în timp și în afara lui”.

Platon nu era departe de adevăr când numea timpul „asemănarea mișcătoare a eternității” [ [365] ]. Timpul și eternitatea (și, prin urmare, spațiul și infinitul) nu se opun unul altuia, ci se completează reciproc. Timpul și spațiul sunt dimensiuni ale lumii create, dar sunt înrădăcinate și își găsesc plinătatea doar în ființa eternă, necreată a lui Dumnezeu. Folosind imaginea scriitorului ortodox francez Olivier Clément, putem spune că între timp și eternitate există o „căsătorie”, in rapport proprement nuptial. [ [366] ] La Maxim Mărturisitorul putem găsi judecata că „fundamentele interne (logoi, «sensuri») ale timpului rămân în Dumnezeu”. [ [367] ] „Eternitatea divină”, scrie Pr. Stăniloe, „poartă în sine posibilitatea timpului, în timp ce timpul poartă în sine posibilitatea participării la eternitate”. Eternitatea își întoarce fața către timp și îi iese în întâmpinare, iar timpul, intrând în eternitate, se transformă, dar nu dispare.

Timpul ca libertate de a iubi

Să trecem acum la a doua noastră afirmație. Timpul, în perspectiva creștină, este unul dintre mijloacele prin care Dumnezeu trezește și menține libertatea noastră creată - libertatea de a iubi. Conceptul de libertate, atât divină, cât și umană, stă la baza întregii doctrine creștine a creării lumii. „Dumnezeu trăiește și acționează cu adevărat numai în libertate”, afirmă Berdiaev. „Prin urmare, este necesar să recunoaștem că libertatea în sine are o proprietate sacră.”[ [368] ] După cum a remarcat pe bună dreptate Kierkegaard, „cel mai mare dintre toate cele date oamenilor este libertatea și alegerea.”[ [369] ] Dumnezeu a creat lumea în libertate și a fost mulțumit ca ființele create după chipul Său să fie și ele libere. Dumnezeul Treimic, Dumnezeul iubirii împărtășite între trei Persoane, a voit ca și noi, oamenii, să ne unim cu El în iubire reciprocă. Cu toate acestea, iubirea reciprocă presupune libertate; acolo unde nu există alegere liberă, nu poate exista iubire. Iubirea nu poate fi impusă; poate fi doar aleasă în mod voluntar. Dumnezeu nu ne poate forța să-L iubim. Iubirea este întotdeauna o ofertă la care cel iubit este invitat să dea un răspuns liber.

După ce a populat lumea cu indivizi liberi, capabili să răspundă iubirii Sale cu iubirea lor, Dumnezeu a decis să-și limiteze într-o oarecare măsură omnipotența. S-a „retras” din creație, s-a „distanțat” de ea atât de mult încât i-a lăsat loc iubirii. Creația include și „autolimitarea” divină, pe care misticul evreu și cabalistul din secolul al XVI-lea Isaac Luria a numit-o „zit-sum”, adică „diminuare” (contracție) sau „autoînchidere” (concentrare) [ [370] ]. Desigur, acordând viață ființelor libere înzestrate cu dreptul de a-L respinge, Dumnezeu și-a asumat inevitabil un risc. Dar fără acest risc, universul ar fi rămas fără iubire. După cum a remarcat Vladimir Lossky, „decizia de a crea omul după chipul și asemănarea lui Dumnezeu a fost inevitabil asociată cu riscul divin, dar tocmai în ea omnipotența își atinge apogeul sau, mai degrabă, o depășește cu o neputință acceptată de bunăvoie. «Cine nu riscă, nu iubește»[ 371] ].

Acest risc divin, sau kenoză, este deja prezent în crearea lumii, dar atinge punctul său culminant în Întrupare. Alegând să devină una dintre creaturile Sale, Creatorul este de acord să fie complet lipsit de apărare, să împărtășească complet și în întregime zdrobirea și durerea noastră umană. I-a plăcut ca instrumentul mântuirii noastre să nu fie o forță transcendentă, ci neputința completă a naturii umane: „Puterea Mea se desăvârșește în

slăbiciune” (2 Corinteni 12:9). Acesta este cel mai mare paradox al hristologiei - Dumnezeu este cel mai puternic tocmai în slăbiciune; El apare în plinătatea Dumnezeirii doar atunci când Se golește de Sine. Grigore de Nyssa a înțeles foarte bine acest lucru: „Faptul că o ființă atotputernică a putut coborî la starea de neputință a umanității dovedește omnipotența Sa mai clar decât cea mai mare și mai uimitoare dintre minuni... Coborârea Sa la josnicia noastră este cea mai înaltă expresie a puterii Sale” [ [372] ]. Citim despre același lucru la Nestorie: „Toată măreția izvorăște din abnegație, și nu din înălțare de sine.” [ [373] ] Motivul pentru care Dumnezeu a ales să ne mântuiască nu prin forță, ci doar cu consimțământul nostru voluntar, este că El ne iubește și, prin urmare, vrea să rămânem liberi.

Numai în acest context de libertate și iubire se dezvăluie cel mai pe deplin sensul timpului. Timpul este direct legat de „retragerea” sau „diminuarea” lui Dumnezeu, care ne lasă nouă, oamenilor, libertatea de a iubi. Este, dacă vreți, „spațiul” care ne permite să mergem liber și voluntar în întâmpinarea lui Dumnezeu. „Iată, Eu stau la ușă și bat” (Apocalipsa 3:20), spune Hristos. „Dacă cineva aude glasul Meu și deschide ușa, voi intra la el, voi cina cu el și el cu Mine” (Apocalipsa 3:20). Dumnezeu bate, dar nu sparge ușa; El așteaptă să o deschidem. Această așteptare a lui Dumnezeu este însăși semnificația timpului. După cum spunea părintele Staniloë: „Pentru Dumnezeu, timpul se măsoară prin durata «pauzei de așteptare» dintre bătaia Lui și deschiderea noastră.” Dumnezeu ne cheamă la libertate: „Pe cine să trimit, cine să meargă pentru noi?” și așteaptă răspunsul nostru voluntar: „Atunci am zis: «Iată-mă, trimite-mă pe mine»” (Isaia 6:8). Timpul este intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu și răspunsul nostru. Noi, oamenii, avem nevoie de acest interval pentru a-L iubi pe Dumnezeu și unii pe alții în libertate; fără el, dialogul iubirii nu ar putea începe. La nivelul libertății divine necreate, iubirea reciprocă care există între persoanele Sfintei Treimi este o expresie a totum simul, a simultaneității eterne, așa că nu sunt necesare intervale de timp aici. Dar la nivelul libertății umane create, iubirea trebuie învățată, iar orice învățare necesită timp, așa cum știm foarte bine și tu și eu, cei de la universitate. Situația în care se află umanitatea a fost exprimată foarte precis de W. Blake în „Cântecele inocenței”:

„Am fost trimiși aici ca ochiul să se obișnuiască.”
Razei iubirii, strălucirii cerului. „[ [374] ]
Astfel, timpul este cea mai importantă dimensiune a naturii noastre personale create, cea mai importantă condiție pentru posibilitatea de a alege iubirea. Este timpul care ne permite să-i spunem „da” lui Dumnezeu în libertate, este timpul care hrănește iubirea noastră și ne ajută să creștem în ea. Semnificația spațiului ar trebui înțeleasă în același mod: Dumnezeu „se retrage” pentru a ne lăsa libertatea de a-I răspunde în iubire. Aceasta ne dă, după cum spunea părintele Staniloë, „libertate de mișcare..., libertate de a ne apropia sau de a ne îndepărta”. În afara timpului și a spațiului, nu putem simți chiar acel „între” care unește „Eu” și „Tu” în iubire. Și dacă în viața de zi cu zi suntem adesea înclinați să credem că timpul nu unește, ci separă, nu eliberează, ci ne înlănțuie de mâini și de picioare, aceasta se datorează faptului că facem parte dintr-o lume decăzută în care timpul este asociat cu decăderea și moartea. Dar timpul, chiar dacă este decăzut, nu este doar așa; chiar și noi, în starea noastră decăzută, reușim să întrezărim sensul său original - „timpul darurilor” și al miracolului fără sfârșit. Timpul a fost creat de Dumnezeu (și, prin

urmare, ca toată creația, „foarte bun”) și, prin urmare, nu poate fi disprețuit sau respins, ci trebuie răscumpărat împreună cu toată creația. Nu suntem îndreptați spre „atemporalitate”, ci spre timpul transformat. Este adevărat, în Apocalipsa îngerul anunță că „timpul nu va mai fi”, iar unii sunt înclinați să înțeleagă acest lucru ca un avertisment că „nu vom mai primi răgaz”, ci doar timpul căzut al morții va fi abolit (cf. Apocalipsa 21:4). Cu atât mai mult cu cât acolo, în Apocalipsa, se spune că în Ierusalimul ceresc va crește „pomul vieții, care va aduce douăsprezece feluri de roade și își va aduce rodul în fiecare lună” (Apocalipsa 22:7). Aceasta nu poate însemna decât un singur lucru: în Împărăția veșnică a vieții din veacul viitor, ordinea timpului ciclic nu va fi abolită, ci va fi transformată. [ [375] ]

Dacă sensul timpului este revelat în relații și iubire, atunci adevăratul timp nu este genul care este măsurat mecanic de un ceas sau de un calendar. Adevăratul timp este timpul viu, personal, existențial, nu definit de durată, ci de scop. Adevăratul timp, kairos mai degrabă decât chronos, nu este mișcarea predeterminată a unui car în cerc, ci momentele imprevizibile, dar întotdeauna decisive, momentele semnificative ale descoperirii când, așa cum a văzut Josephus în Protoevanghelie, timpul de pe ceas îngheață brusc pentru că eternitatea l-a invadat. Timpul nu este pur și simplu un model înghețat și neschimbat impus nouă din exterior, ci, creat din nou în noi înșine, poate deveni o expresie a sinelui nostru interior. Trăim în timp - și timpul trăiește în noi. Vorbim adesea despre „a pierde timpul”, „a ucide timpul”, dar să recunoaștem pe deplin valoarea altor expresii, nu mai puțin familiare, care ne amintesc că timpul poate fi „găsit”, „dăruit” și „salvat”.

„Căci fără sens nu există timp”

Poate ați observat că gândirea mea despre timp s-a schimbat oarecum. În căutarea unui răspuns la întrebarea ce este timpul, am trecut de la a vorbi despre timp în sine la a mă gândi la personalitate, libertate și iubire. Dacă timpul este privit ca un „lucru” abstract care există în sine, pare și mai vag și evaziv. O dificultate care ne este familiară a fost exprimată foarte precis de Sfântul Augustin: „Ce este timpul? Dacă nimeni nu mă întreabă, știu ce este timpul; dacă aș vrea să-i spun cuiva care mă întreabă, nu, nu știu.” [ [376] ] Pentru a înțelege natura timpului, trebuie să luăm în considerare o mare varietate de experiențe, inclusiv experiențele noastre de suișuri și coborâșuri, experiențele noastre de relații și modul în care învățăm să reacționăm și să răspundem. „Căci fără sens nu există timp”, ceea ce înseamnă că nu există „timp absolut”; timpul este legat de oameni și de viața lor interioară. Timpul devine inteligibil numai dacă îl considerăm în întregul context al vieții (și al morții), deoarece aceste două concepte - timpul și viața - sunt în multe cazuri interschimbabile.

Însă atât timpul de pe ceas, cât și timpul personal îmi spun că e timpul să se termine. După cum vedem, doar Întruparea poate oferi cheia înțelegerii timpului. Acest „moment de timp și în timp”, așa cum îl numește Eliot[ [377] ], ne arată interdependența dintre timp și eternitate. Numai în perspectiva eternității – sub specie aeternitatis – timpul își dobândește adevărata rezonanță și profunzime. Și, în plus, Întruparea – un act de iubire adresat libertății noastre – determină modul în care putem înțelege timpul în termeni de reciprocitate, relație și dialog. Timpul, oricum ni l-am imagina – ca un cerc, o linie sau o

spirală – nu este nici temnicer, nici gropar, ci gardianul personalității noastre și protectorul iubirii și al libertății.

Există două momente în Liturghia Divină care transmit foarte precis aceste semnificații ale timpului. Primul este înainte de binecuvântarea inițială, când preotul care celebrează liturghia pronunță chiar cuvintele cu care îngerii au anunțat Întruparea lui Dumnezeu: „Slavă lui Dumnezeu în locurile de sus și pace pe pământ…" (Luca 2, 14), iar diaconul îi răspunde: „Este vremea ca Domnul să lucreze" (Ps. 119, 126). Acesta este scopul timpului - să fie deschis veșniciei; timpul se „împlinește" atunci când veșnicia lui Dumnezeu, acțiunea lui Dumnezeu, se amestecă în cursul obișnuit al lucrurilor, așa cum aceasta s-a împlinit în toată plinătatea sa în momentul Nașterii din Betleem și se împlinește de fiecare dată în Euharistie. Iar al doilea moment este înainte de cântarea Crezului, când diaconul proclamă: „Să ne iubim unii pe alții, mărturisind cu un suflet", iar credincioșii, ca răspuns, își mărturisesc credința în Tatăl și Fiul și Duhul Sfânt. Tocmai acesta este adevăratul fundament al timpului - iubirea reciprocă după chipul Sfintei Treimi.

12. ÎNDRĂZNĂZNIM SĂ NĂSPĂRĂM ÎN MÂNTUIREA TUTUROR? Origen, Sfântul Grigore de Nyssa și Isaac Sirul

„Dumnezeu nu îngăduie răul, El îndreaptă răul"

Sfântul Isaac Sirul

„Dumnezeu nu îngăduie răul, El îndreaptă răul"

Sfântul Isaac Sirul

„Dragostea nu poate suporta asta"

Indiferent de cunoștințele noastre actuale, rămân întrebări la care nu putem răspunde; dar nu putem să nu ni le punem. Încercând să privim dincolo de pragul morții, ne întrebăm: Cum este posibil ca sufletul să existe în afara trupului? Care este natura conștiinței noastre dezcorporate între moarte și învierea finală? Cum este legat trupul nostru prezent de „trupul duhovnicesc" (1 Corinteni 15:44) pe care cei drepți îl vor primi în viața veacului viitor? În cele din urmă, și cel mai urgent, ne întrebăm: Putem spera la mântuirea tuturor? Asupra acestei întrebări doresc să mă concentrez. Chiar dacă nu putem răspunde la ea, însăși căutarea unui răspuns ne luminează foarte mult relația lui Dumnezeu cu lumea. Se va încheia istoria mântuirii cu împăcarea tuturor cu toți? Își va găsi fiecare creatură în cele din urmă un loc în Treimea cea unică, în fluxul fără început și nesfârșit al iubirii reciproce dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt?

"Păcatul este în natura noastră, dar toată lumea va fi bine, totul va fi bine."

Suntem oare îndreptățiți să subscriem la o afirmație atât de decisivă a Sfântului Iulian din Norwich, așa cum a făcut-o T. S. Eliot în ultimul dintre cele Patru Cvartete ale sale?

Să punem întrebarea mai clar, apelând mai întâi la cuvintele unui călugăr ortodox rus din secolul al XX-lea, iar apoi la primul capitol din Cartea Genezei. Dilema care ne preocupă este formulată cu cea mai mare claritate în următoarea conversație, înregistrată de Arhimandritul Sofronie, un ucenic al Starețului Siluan al Athosului:

„Era deosebit de caracteristic pentru Starețul Siluan să se roage pentru morții care lâncezesc în iad... Îi era de nesuportat să realizeze că oamenii vor fi în «întunericul de afară». Ne amintim de conversația sa cu un călugăr pustnic, care a spus:

Dumnezeu îi va pedepsi pe toți ateii. Vor arde în focul veșnic.

Se pare că era încântat că vor fi pedepsiți cu focul veșnic. La aceasta, bătrânul Siluan a spus cu o emoție vizibilă:

- Ei bine, spune-mi, te rog, dacă te pun în rai și vezi pe cineva arzând în focul iadului, vei avea pace?

„Ce poți face? E vina ta", spune el.

Atunci bătrânul, cu o față tristă, a răspuns:

— Dragostea nu poate suporta asta... Trebuie să ne rugăm pentru toți[ [378] ].

Tocmai aceasta este problema noastră. Starețul Siluan face apel la compasiunea lui Dumnezeu: „Dragostea nu poate suporta aceasta". Pustnicul insistă asupra responsabilității umane: „Noi înșine suntem de vină". Ne confruntăm cu două principii aparent contradictorii: Dumnezeu este iubire, iar omul este liber.

Cum să înțelegem și să împăcăm aceste două principii? Dumnezeu este iubire, spune primul, iar această iubire a Lui este generoasă, inepuizabilă, infinit de răbdătoare. Aceasta înseamnă că El nu va înceta niciodată să iubească fiecare creatură rațională pe care a creat-o, ci o va păstra cu bunăvoință până când, poate după miriade de ani, se vor întoarce în sfârșit, liber și de bunăvoie, către El. Dar ce se întâmplă atunci cu al doilea principiu, conform căruia omul este liber? Unde este locul de alegere dacă iubirea lui Dumnezeu va triumfa oricum? Cum putem fi cu adevărat liberi dacă, în cele din urmă, nu avem din ce alege?

Dar să privim aceste întrebări puțin diferit. Pe prima pagină a Bibliei se spune: „Și Dumnezeu a văzut tot ce făcuse și iată că era foarte bun" (Geneza 1:31). Așadar, la început era unitate, toată creația era pe deplin implicată în adevărul, bunătatea și frumusețea Creatorului. Putem spune, așadar, că la final nu va exista unitate, ci diviziune (dualism)? Mai există o confruntare între bine și rău, rai și iad, bucurie și chin? Dacă pornim de la faptul că Dumnezeu a creat lumea „foarte bună", dar în același timp suntem de acord că o parte semnificativă a creaturilor Sale inteligente vor fi separate de El pentru totdeauna și vor sfârși în chinuri insuportabile, nu presupunem oare că creația „a eșuat" și

Dumnezeu a fost învins de forțele răului? Suntem mulțumiți de această concluzie? Sau îndrăznim, cel puțin într-un mod fantomatic, să vedem în spatele diviziunii restaurarea finală a unității, când „totul va fi din nou bine”?

C. S. Lewis nu credea în mântuirea universală: „Nu toți vor fi mântuiți”, a scris el. „Aceasta este o afirmație din care aș șterge cu bucurie, dacă aș vrea eu, tot ce se află în creștinism. Dar este pe deplin susținută de Scriptură, în special de cuvintele Domnului nostru Însuși; a fost întotdeauna considerată adevărată de întreaga creștinătate și este în concordanță cu rațiunea.”[ [379] ] Are dreptate Lewis? Este „universalismul” într-adevăr atât de flagrant în contradicție cu Scriptura, tradiția și rațiunea?

Doi „vectori” ai Scripturii

În Noul Testament, mi se pare, nu este dificil să găsim texte care ne avertizează clar despre perspectiva chinurilor fără sfârșit în iad. Luați, de exemplu, trei ziceri care îi sunt atribuite direct lui Hristos.

Marcu 9:43; 47-48: „Și dacă mâna ta te face să strice, taie-o. Mai bine este să intri în viață ciung decât să ai amândouă mâinile și să mergi în gheenă, în focul nestins. /… / Și dacă ochiul tău te face să strice, scoate-l. Mai bine este să intri în Împărăția lui Dumnezeu cu un singur ochi decât să ai amândouă mâinile și să fii aruncat în gheenă, unde viermele lor nu moare și focul nu se stinge” (cf. Mt 18:8-9; Is 66:24).

Matei 25:41 (din pilda oilor și caprelor): „Atunci va zice celor de la stânga lor: «Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic, care a fost pregătit diavolului și îngerilor lui!»”

Luca 16:26 (Cuvintele lui Avraam către bogatul din Iad): „Și pe lângă toate acestea, între noi și voi este pusă o prăpastie mare, așa că cei ce voiesc să treacă de aici la voi, nu pot, nici de acolo la noi.”

Este dificil, dacă nu chiar imposibil, să vorbim despre viața de după moarte fără a recurge la metafore și simboluri. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că toate textele citate folosesc un limbaj metaforic, „figurativ” - „foc”, „vierme”, „prăpastie mare”. Desigur, metaforele nu ar trebui luate literal, dar cu greu putem să nu observăm sensul ascuns în ele: se spune că focul este „nestins” și „veșnic”; viermele „nu moare”; prăpastia este de netrecut. Dacă „veșnic” (aionios, Matei 25:41) înseamnă pur și simplu „veșnic” - durând eonul prezent, dar fără a trece în viața veacului viitor - și dacă prăpastia este doar temporar de netrecut, atunci de ce Noul Testament nu spune acest lucru în mod direct?

Poate că acestea și alte texte despre „focul iadului” sunt cel mai bine analizate pe fundalul altor fragmente din Noul Testament, citate mai puțin frecvent, care indică, mai degrabă, o direcție „universalistă”.

Paralela dintre universalitatea păcatului, pe de o parte, și universalitatea răscumpărării, pe de altă parte, este trasată într-o serie de Epistole ale Apostolului Pavel. Este prezentată cel

mai clar în Prima Epistolă către Corinteni, unde Apostolul Pavel face o analogie între primul și al doilea Adam: „Căci, după cum toți mor în Adam, așa și toți vor fi înviați în Hristos” (1 Corinteni 15:22). Fără îndoială, cuvântul „toți” în ambele părți ale acestei propoziții are același sens. Afirmații similare sunt conținute și în Epistola către Romani: „De aceea, după cum greșeala unuia a ajuns la osânda tuturor oamenilor, tot așa și fapta neprihănirii unuia a ajuns la îndreptățirea vieții pentru toți oamenii” (Romani 5:18); „căci Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare, ca să aibă milă de toți” (Romani 11:32). S-ar putea obiecta că în aceste trei texte Pavel are în vedere doar posibilitatea răscumpărării universale prin moartea și învierea lui Hristos. Dar aceasta nu înseamnă că toți vor sau ar trebui să fie mântuiți: mântuirea depinde de alegerea conștientă a fiecărui individ. S-ar putea spune că este oferită tuturor, dar nu toți o vor accepta. De fapt, Sfântul Pavel nu sugerează doar o posibilitate; el exprimă o speranță fermă. El nu spune „poate că toți vor fi înviați”, ci „toți vor fi înviați”. Cel puțin, acest lucru ne dă speranța că toți vor fi mântuiți. Prin urmare, C. S. Lewis, afirmând faptul incontestabil că „nu toți vor fi mântuiți”, îl contrazice pe Sfântul Pavel.

Aceeași notă de încredere necondiționată se aude și mai clar în Prima Epistolă către Corinteni. Pentru Origen, acesta este un text cheie. Hristos va domni, afirmă apostolul Pavel, „până când [Dumnezeu] îi va pune pe toți vrăjmașii sub picioare... După ce îi va fi supus [Fiul] toate lucrurile, atunci și Fiul însuși se va supune Celui ce I-a supus toate lucrurile, pentru ca Dumnezeu să fie totul în toți” (1 Corinteni 15:27-28). Expresia „totul în toți” (panta en pasin) nu indică cu siguranță o separare finală (dualism), ci o reconciliere universală și finală la sfârșitul timpurilor.

Să observăm și un alt text care a avut o influență semnificativă asupra arminianiștilor și a lui John Wesley: „Căci aceasta este bun și plăcut înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, care voiește ca toți oamenii să fie mântuiți și să vină la cunoașterea adevărului” (1 Timotei 2:3-4). Aici, desigur, putem spune că autorul nu susține că mântuirea pentru toți este inevitabilă, ci doar că este plăcută lui Dumnezeu. Dar avem oare dreptul să credem că voia lui Dumnezeu poate fi încălcată? Se pare că acest text ne lasă și nouă, cel puțin, speranța unei mântuiri universale.

Așadar, atunci când apelăm la Scriptură, trebuie să luăm în considerare complexitatea și contradicțiile mărturiei sale. Nu totul din ea indică într-o singură direcție; există doi „vectori” opuși. Unele texte par să ne provoace. Dumnezeu cheamă, nu obligă. Sunt liber să aleg să accept sau să resping chemarea lui Dumnezeu. Viitorul este necunoscut. Ce anume îmi este destinat? Voi fi poate dat afară de la ospățul de nuntă? Dar există și alte texte care afirmă suveranitatea lui Dumnezeu la fel de decisiv. În cele din urmă, Dumnezeu nu poate fi învins. „Totul va fi bine” și, în cele din urmă, Dumnezeu va fi într-adevăr „totul în toate”. Alegerea noastră și suveranitatea lui Dumnezeu - aceștia sunt cei doi „vectori” ai Noului Testament.

## Dumnezeu este Vindecătorul Universal

Să ne întoarcem de la Scriptură la tradiție și să ne îndreptăm mai întâi către autorul care este mai strâns asociat cu tradiția gândirii universaliste decât oricine altcineva din

creștinism: Origen din Alexandria. De-a lungul secolelor, el a fost predat și hulit cu aceeași forță. A fost predat, de exemplu, de către conaționalul său, alexandrinul Didim Orbul, care l-a numit pe Origen „cel mai mare învățător al Bisericii după apostoli”[ [380] ]. Iar Sfântul Vincentiu de Laurent exclamă: „Cine nu ar prefera să greșească cu Origen decât să aibă dreptate cu oricine altcineva?”[ [381] ]. O exprimare neașteptată, deși tipică, a punctului de vedere opus se găsește într-o poveste relatată de Sfântul Pahomie, fondatorul monahismului cenobitic din Egipt. În timpul unei conversații cu călugării în vizită, Pahomie nu a putut înțelege de unde provenea „mirosul urât”. Deodată și-a dat seama de unde provenea mirosul: oaspeții săi erau origeniști. „Am văzut, și Dumnezeu îmi este martor, că toți cei care citesc Origen și acceptă ceea ce a scris vor fi aruncați în abisul iadului. Soarta lor este întunericul din afară, unde este plâns și scrâșnirea dinților... Strângeți toate scrierile lui Origen pe care le aveți și aruncați-le în râu”[ [382] ]. Din păcate, prea mulți oameni au urmat sfatul lui Pahomie - lucrările lui Origen au fost distruse iremediabil, drept urmare multe dintre lucrările sale principale au ajuns până la noi nu în greaca originală, ci doar în traduceri. O soartă tristă a avut-o, în special, tratatul Despre principii, în care Origen își expune cel mai pe deplin învățătura despre sfârșitul lumii. Prin urmare, nu avem de ales decât să ne bazăm pe traducerea latină a lui Rufin, care nu este întotdeauna exactă[ [383] ].

Trebuie spus că Origen a fost mai umil decât principalii săi critici, Ieronim și Justinian. Origen nu „izbucnește” niciodată în adâncurile teologiei, ci își plecă cu respect capul în fața misterului divin. Nici măcar nu admite gândul că are toate răspunsurile. Această umilință se arată, mai ales, în modul în care vorbește despre Lucrurile de pe Urmă și despre speranța viitoare. „Sfârșitul sau desăvârșirea este anunțarea lucrurilor desăvârșite”, scrie el. „Această împrejurare ne amintește că oricine vrea să citească despre această desăvârșire sau să o cunoască trebuie să abordeze reflecția asupra unor subiecte atât de sublime și dificile cu o minte perfectă și iscusită. /… / Totuși, vorbim despre aceste subiecte cu mare frică și prudență și examinăm și raționăm mai mult decât afirmăm ceva sigur și definitiv [ [384] ].”

Însă, cu toată smerenia sa, Origen a fost totuși condamnat și anatematizat ca eretic la cel de-al Cincilea Sinod Ecumenic, convocat la Constantinopol în 553, în timpul domniei împăratului Justinian. Prima dintre cele cincisprezece anateme îndreptate împotriva sa spune: „Dacă cineva afirmă preexistența mistică a sufletelor și monstruoasa apocatastază care rezultă din aceasta, să fie anatema” [ [385] ]. Pare a fi extrem de clar și lipsit de ambiguitate: credința în „învierea” finală (apocatastaza) a fiecărei creaturi și a fiecărei persoane, adică credința în mântuirea tuturor, inclusiv a diavolului însuși, este numită cu siguranță eretică prin decretul oficial al Sinodului Ecumenic, adică cea mai înaltă autoritate doctrinară pământească.

Există, totuși, unele îndoieli cu privire la faptul dacă aceste cincisprezece anateme au fost de fapt adoptate de cel de-al Cincilea Sinod Ecumenic. Ele ar fi putut fi susținute de „sinodul minor” care s-a întrunit în primele luni ale anului 553, imediat înainte de începerea conciliului principal. Dar, în acest caz, ele nu posedă plenitudine universală, chiar dacă părinții Sinodului erau deja conștienți de aceste cincisprezece anateme și nu au încercat să le anuleze sau să le modifice[ [386] ]. Însă, indiferent de acest lucru,

formularea primei anateme merită examinată. Nu este vorba doar de apocatastază, adică de înviere, ci de două componente interconectate ale teologiei lui Origen: discuția sa despre început, adică preexistența sufletelor și căderea pre-lumească; și învățătura sa despre sfârșit, despre mântuirea universală și reconcilierea universală finală. După cum putem vedea, escatologia lui Origen rezultă direct din protologia sa - și ambele sunt respinse.

Faptul că prima dintre cele cincisprezece anateme condamnă protologia și escatologia în aceeași frază este destul de ușor de înțeles - Origen le consideră o unitate inseparabilă. El credea că la început a existat împărăția logikoi sau a minților gânditoare (noes), care exista înainte de crearea lumii materiale sub forma unor minți fără trup. Inițial, toți logikoi erau în unitate perfectă cu Creatorul-Logos. Apoi a avut loc căderea preuniversală. Toți logikoi, cu excepția unui logikos (care a devenit sufletul uman al lui Hristos), s-au despărțit de Logos și au devenit îngeri, oameni și demoni, în funcție de profunzimea căderii. Au primit trupuri care reflectau gradul căderii lor: îngeri - luminoși, eterici, demoni - întunecați, dezgustători și oameni - ceva între acestea. În cele din urmă, Origen credea că acest proces de dezmembrare va fi inversat. Îngerii, oamenii sau demonii se vor întoarce cu toții la unitate cu Logosul; Armonia originală a creației va fi restaurată și, încă o dată, „Dumnezeu va fi totul în toți" (1 Corinteni 15:28). Concepția lui Origen este, așadar, ciclică - sfârșitul va fi ca începutul.

Astfel, prima dintre cele cincisprezece anateme anti-Origen este îndreptată, așa cum s-a mai spus, nu numai împotriva învățăturii lui Origen despre reconcilierea universală, ci împotriva întregii sale înțelegeri a istoriei mântuirii - împotriva ideii preexistenței sufletelor, a căderii pre-lumești și a apocatastazei, considerate ca un întreg unic și indivizibil. Dar să presupunem că am separat escatologia sa de protologia sa; să presupunem că am respins orice raționament despre împărăția logicilor eterni; să presupunem, în cele din urmă, că aderăm la ideea creștină general acceptată, conform căreia nu există o preexistență a sufletului, ci că fiecare personalitate nouă dobândește viață în unitatea sufletului și a trupului deja în momentul concepției embrionului în pântecele mamei (sau la scurt timp după). Dar chiar și în acest caz am putea accepta doctrina mântuirii universale nu ca un fapt evident (pe care, întâmplător, Origen nu l-a afirmat), ci ca o așteptare sinceră a inimii, ca anticipare și speranță. În acest fel, rupem cercul lui Origen și nu cădem sub anatemele menționate anterior. Această posibilitate va fi discutată mai departe în legătură cu ideile Sfântului Grigore de Nyssa, dar deocamdată să luăm în considerare modul în care Origen susține apocatastaza finală.

Mulți sunt convinși că credința în mântuirea universală încalcă libertatea noastră de alegere, deoarece implică triumful inevitabil al iubirii lui Dumnezeu. Origen a anticipat cu siguranță obiecții de acest fel; cu toate acestea, cu toată speranța și poate chiar credința sa că iubirea lui Dumnezeu va triumfa în cele din urmă, el nu a diminuat niciodată valoarea excepțională a libertății umane. Prin urmare, atunci când afirmă că „Dumnezeu este iubire", nu uită o altă afirmație complementară: „Omul este liber". Astfel, când discută despre supunerea tuturor lucrurilor față de Hristos și a lui Hristos față de Tatăl (1 Corinteni 15:28), el notează: „Această supunere se va realiza în anumite moduri definite, prin anumite învățături și în anumite momente. «În acest caz, nicio necesitate nu va

obliga la supunere, astfel încât întreaga lume va fi supusă nu prin forță, ci prin cuvânt, rațiune, învățătură, chemarea la bine, cele mai bune instituții și, de asemenea, prin amenințări potrivite și potrivite, care îi sperie pe bună dreptate pe cei care își neglijează sănătatea și grija pentru mântuirea și beneficiul lor» [ [387] ]. Origen este destul de clar: nu există constrângere sau violență. Dacă dragostea lui Dumnezeu triumfă în cele din urmă, aceasta se va datora faptului că fiecare creatură rațională o acceptă liber și voluntar. Apocatastaza lui Origen nu este o altă concluzie dintr-o teorie speculativă; este o speranță.

Aici întâlnim o dificultate care apare adesea nu doar în legătură cu dezbaterea despre reconcilierea universală la sfârșitul timpurilor, ci și în legătură cu întreaga noastră experiență creștină în „timpul prezent", adică aici și acum. Există tentația de a crede că harul lui Dumnezeu și libertatea umană sunt în mod necesar contradictorii sau chiar se exclud reciproc; prin urmare, ni se pare adesea că, cu cât harul este mai mare, cu atât avem mai puțină libertate. Dar nu este aceasta o falsă dilemă?

În cuvintele lui John A. T. Robinson, „Oricine își poate aminti de o ocazie în care forța atotputernică a iubirii l-a obligat să răspundă cu recunoștință. Dar chiar și sub această stranie constrângere, a simțit cineva vreodată că și-a violat libertatea sau că a fost umilit? Nu este oare în aceste momente când un om descoperă (poate pentru o clipă) un sine până acum necunoscut, iar viața sa dobândește o plenitudine și o integritate legate inexplicabil de răspunsul său la iubirea altuia? Și acest lucru este întotdeauna adevărat, oricât de puternică ar fi constrângerea iubirii și, mai mult, cu cât este mai puternică, cu atât este mai sigură. Sub «constrângerea» iubirii lui Dumnezeu în Hristos, fiecare dintre noi este revelat și realizat în toată plenitudinea sa. Experiența generațiilor mărturisește că iubirea poate fi desăvârșită doar în slujire."[ [388] ]

Cu siguranță, în viața veacului viitor, dragostea lui Dumnezeu va triumfa la cel mai înalt grad. Puterea ei victorioasă este puterea iubirii pline de compasiune - și de aceea victoria ei nu umilește, ci înalță libertatea noastră.

Origen este deosebit de precaut atunci când vorbește despre mântuirea „Satanei și a îngerilor săi". Este destul de clar că nu consideră acest lucru ca fiind un lucru dat, ci doar ca o posibilitate. În „Comentariul la Ioan", el pune doar întrebarea: „Întrucât oamenii sunt capabili de pocăință și de întoarcere de la necredință la credință, nu ne va înspăimânta și pe noi afirmația a ceva similar despre puterile îngerești?" [ [389] ]. În lucrarea „Despre Rugăciune", Origen spune doar că în epoca viitoare Dumnezeu are un plan pentru diavol, dar care este acest plan acum, nu știm: „Dumnezeu se va despărți de el, dar cum - nu știu" [ [390] ]. În tratatul „Despre Principii", această întrebare este lăsată la judecata cititorului:

„Tocmai aceste ființe, care au căzut dintr-o stare mai bună fără nicio precauție și cărora le aparțin așa-numitul diavol și îngerii lui, precum și celelalte ordine ale răului, pe care apostolul le-a menționat în ordinea forțelor opuse, sunt în dușmănie și opoziție cu noi. Dar se pune întrebarea: pot unele dintre aceste ordine, acționând sub conducerea diavolului și ascultând de răul său, să se întoarcă vreodată în epocile viitoare spre bine,

având în vedere faptul că posedă totuși capacitatea liberului arbitru, sau trebuie ca răul constant și înrăit, ca urmare a obișnuinței, să se transforme în ele ca și cum ar fi într-o anumită natură? Tu, cititorule, trebuie să examinezi dacă această parte (a ființelor) nu va fi într-adevăr deloc în discordie interioară cu acea unitate și armonie finală, fie în aceste epoci temporale vizibile, fie în acelea invizibile și eterne?"[ [391] ].

Aici Origen admite două posibilități: fie demonii încă posedă puterea liberului arbitru, fie au trecut deja linia fatală dincolo de care pocăința este imposibilă. Cu toate acestea, el nu judecă; ambele posibilități rămân deschise.

Asta mă aduce la o întrebare curioasă pe care am pus-o odată unui arhiepiscop grec. Aveam o călătorie de patru ore în față și speram să-mi petrec timpul. Acum, presupunând că diavolul, care trebuie să fie o creatură foarte singură și nefericită, s-ar putea în cele din urmă să se pocăiască și să fie mântuit, de ce nu ne rugăm niciodată pentru el? Spre dezamăgirea mea (căci în acel moment nu mă puteam gândi la alte subiecte de conversație), arhiepiscopul mi-a răspuns rapid și categoric la întrebare: „Vezi-ți de treaba ta", a spus el tăios. Și avea dreptate. Pentru noi, oamenii, diavolul este un dușman etern și, prin urmare, nu are rost să intrăm în negocieri cu el, sau să ne rugăm pentru el, sau să avem ceva de-a face cu el. Mântuirea lui nu este preocuparea noastră. Da, diavolul are propria sa relație cu Dumnezeu, așa cum știm din prologul cărții lui Iov, când „Împotrivitorul" apare la curtea cerească printre „fiii lui Dumnezeu" (Iov 1:6–2:7). Cu toate acestea, nu avem nicio idee despre natura acestei relații, așa că a o analiza este inutil. Cu toate acestea, chiar dacă a ne ruga pentru diavol nu este preocuparea noastră, aceasta nu înseamnă că el este exclus definitiv și irevocabil de la mila lui Dumnezeu. Nu știm cu adevărat. După cum spunea Wittgenstein, „când o persoană nu poate vorbi despre ceva, trebuie să tacă în privința lui" [ [392] ].

Cel mai puternic argument al lui Origen pentru universalism se află în analiza sa asupra pedepsei. Pentru a clarifica poziția sa, să evidențiem trei motive principale invocate în mod obișnuit pentru justificarea utilizării pedepsei.

Primul motiv este punitiv. Este în general acceptat faptul că un ticălos merită să sufere direct proporțional cu răul pe care l-a săvârșit. „Ochi pentru ochi și dinte pentru dinte" (Exodul 21:24) – aceasta este singura modalitate prin care dreptatea poate fi restabilită. Cu toate acestea, Hristos respinge categoric acest principiu în Predica de pe Munte (Matei 5:38). Și dacă Hristos ne-a interzis nouă, oamenilor, să ne pedepsim semenii în acest fel, cu ce drept atribuim lui Dumnezeu dorința de răzbunare și intenția de a pedepsi? Ar fi blasfemie să presupunem că Sfânta Treime este posedată de o sete de răzbunare. Și, în orice caz, ni se pare că Dumnezeu ar fi nedrept dacă ar impune o pedeapsă pe viață drept răsplată pentru o prostie limitată în timp.

Al doilea motiv este: „pedeapsa este necesară pentru a descuraja". Doar perspectiva focului iadului ne poate împiedica să facem răul. Dar de ce, ne întrebăm cineva, este suficientă doar pedeapsa nesfârșită, eternă, pentru a ne „speriia"? Nu este oare suficientă pentru a-i amenința pe potențialii răufăcători cu o separare dureroasă, extrem de lungă, dar totuși nu fără sfârșit, de Dumnezeu? În orice caz, este mult prea evident, mai ales în

zilele noastre, că amenințarea focului iadului nu mai funcționează. Dacă sperăm să avem vreun impact serios asupra altora prin predicarea noastră creștină, avem nevoie de o strategie pozitivă, nu de una negativă. Nu ar fi mai bine să încercăm să trezim în oameni un sentiment de uimire față de pacea lui Dumnezeu și de capacitatea de a iubi, în loc de amenințări terifiante?

Rămâne un al treilea motiv: pedeapsa corectează morala. De fapt, această idee, așa cum credea Origen, este acceptabilă din punct de vedere etic. Pedeapsa este morală atunci când vindecă ticălosul și nu doar pedepsește sau descurajează de la rău. Când părinții își pedepsesc copiii sau statul pedepsește un criminal, scopul ar trebui să fie doar vindecarea, îndreptarea celui pedepsit. De fapt, din acest motiv, așa cum este convins Origen, Dumnezeu ne trimite pedepse; El acționează întotdeauna ca „medicul nostru" [ [393] ]. Uneori, medicul este nevoit să recurgă la mijloace extreme care provoacă suferință pacientului (acesta era cazul mai ales înainte de descoperirea anesteziei). El poate cauteriza o rană sau poate amputa un organ. Dar acest lucru se face întotdeauna cu un scop bun, pentru a restabili sănătatea pacientului. La fel, Dumnezeu, vindecătorul sufletelor noastre, ne poate trimite suferință atât în timpul vieții, cât și după moarte, dar El este întotdeauna mișcat de o iubire tandră, iar scopul Lui este bun - să spele păcatele, să ne curețe și să ne vindece. Conform lui Origen, „furia pedepsei lui Dumnezeu servește ca mijloc pentru purificarea sufletelor"[ [394] ].

Dacă, așadar, acceptăm că pedeapsa este un mijloc de corecție și vindecare (și numai astfel de motive pentru pedeapsă sunt „demne și juste" de atribuit lui Dumnezeu), atunci este evident că nu poate dura la nesfârșit. Dacă scopul pedepsei este vindecarea, atunci este inutil să continuăm să pedepsim după recuperare. Dar dacă admitem că pedeapsa va fi eternă, este dificil de înțeles cum poate ea apoi să educe sau să vindece. Nu există ieșire dintr-un iad etern, prin urmare nu există vindecare, prin urmare pedepsirea cu un astfel de iad este inutilă și imorală. Astfel, (a treia) idee de pedeapsă pe care am descris-o este incompatibilă cu noțiunea de chinuri infernale eterne; mai degrabă, ne obligă să presupunem ceva de genul unui purgatoriu postum. Dar în acest caz nu va fi o cameră de tortură, ci o stațiune balneară, nu o închisoare, ci un spital[ [395] ]. Origen este cel mai convingător în viziunea sa maiestuoasă despre Dumnezeu ca vindecător universal.

Universalistul care a scăpat de condamnare

Dorința pasională a lui Origen pentru mântuirea tuturor i-a adus suspiciuni chiar și în timpul vieții sale[ [396] ]. Cu toate acestea, unii dintre copiii săi spirituali au păstrat această speranță universală de la uitare. Două dintre cele mai remarcabile exemple se găsesc la sfârșitul secolului al IV-lea: Evagrie Ponticul, un călugăr din deșertul egiptean, și Sfântul Grigore de Nyssa, fratele mai mic al Sfântului Vasile cel Mare. Evagrie a susținut și apărat, aparent, plenitudinea învățăturii lui Origen despre preexistența sufletelor, căderea preuniversală și apocatastaza finală, pentru care a fost condamnat împreună cu Origen în 553. Grigore de Nyssa, pe de altă parte, a respins presupunerile lui Origen despre preexistența sufletului și căderea preuniversală[ [397] ], dar, în același timp, și-a menținut ferm credința în restaurarea finală și, ceea ce este remarcabil, nu a fost anatematizat pentru aceasta, nici în 553, nici în vremuri mai recente. În speranța sa că toți

vor fi mântuiți, Grigore de Nyssa, la fel ca Origen, este neclintit. Afirmațiile sale amintesc de celebra afirmație a lui Pavel: „ca Dumnezeu să fie totul în toți” (1 Corinteni 15:28). „Când, pe cărări lungi și ocolite”, scrie Grigore, „păcatul, care acum s-a amestecat și face parte din firea noastră, va fi în cele din urmă alungat din ea și când tot ce este acum cufundat în rău va fi restaurat la forma sa originală, atunci toată creația se va uni în cântece de mulțumire... Toate acestea sunt conținute în marea taină a Întrupării lui Dumnezeu” [ [398] ]. Grigore spune direct că restaurarea finală îl va atinge chiar și pe diavol.

În ciuda acestei afirmații îndrăznețe, Grigore de Nyssa nu a fost niciodată condamnat pentru erezie; dimpotrivă, este considerat un sfânt. Cum este posibil acest lucru? Poate că a scăpat de cenzură pentru că era fratele lui Vasile. Poate că a fost tratat diferit față de învățătorul său, Origen, deoarece, deși a susținut speranța lui Origen pentru triumful final al binelui asupra răului, a respins în același timp ideea preexistenței și, prin urmare, a evitat natura ciclică a schemei lui Origen. Dar, fie cum ar fi, însuși faptul că Grigore nu a fost anatematizat este cu siguranță semnificativ. Acest lucru sugerează că o exprimare atent calibrată a speranței universale, separată de speculațiile despre o cădere preuniversală, este acceptabilă chiar și în limitele ortodoxiei stricte.

Mă bucur foarte mult că Sfântul Grigore de Nyssa este unul dintre patronii Centrului de Studii Ecumenice din Oxford, din care fac parte.

Flagelul iubirii

Al treilea dintre Părinții Bisericii care a îndrăznit să creadă în mântuirea tuturor a fost Isaac din Ninive, care este venerat și iubit în Răsăritul creștin sub numele de „Isaac Sirul”. Deși a trăit doar în a treia generație după cel de-al Cincilea Sinod Ecumenic, nu a fost afectat de anatemele anti-Origen asociate cu acesta, căci, fiind membru al Bisericii Răsăritului [ [399] ] și trăind departe de granițele Imperiului Bizantin, în Mesopotamia, nu a fost supus împăratului Constantinopolului și nu a considerat Sinodul din 553 ecumenic. Este posibil ca el nici măcar să nu fi fost conștient de deciziile acestuia.

Ceea ce este deosebit de izbitor este înțelegerea lui Isaac asupra iadului. El insistă că textele Noului Testament despre foc, vierme, întunericul de afară și scrâșnirea dinților nu trebuie luate literal și fizic. El vorbește despre iad sau Gheenă ca fiind „noetic” sau „inteligibil”. [400] Iadul este un „rezultat”, nu o „realitate”, [401] în timp ce „întunericul de afară” nu este un loc, ci „o stare fără harul adevăratei cunoașteri și al comuniunii cu Dumnezeu”. [402] „Va fi plânsul sufletului și scrâșnirea dinților”, spune Isaac, „și aceasta este o durere mai greu de îndurat decât focul”.[ [403] Astfel, scrâșnirea dinților în veacul viitor, deși nu este fizică și materială, semnifică o suferință interioară și spirituală. Îmi amintesc de o poveste despre un predicator care era deosebit de pasionat de tăierea dinților. Unul dintre enoriașii săi în vârstă, aparent incapabil să mai suporte, a strigat: „Dar nu am dinți”, la care predicatorul a răspuns sever: „Mi se vor da dinți”.

Isaac are un răspuns mai bun. În opinia sa, adevăratul chin al iadului nu constă în arderea focurilor materiale, nu în suferința fizică, ci în mustrările de conștiință resimțite de persoana care își dă seama că a respins dragostea lui Dumnezeu:

„Spun că cei chinuiți în Gheenă sunt loviți de biciul iubirii!”

Și cât de amar și crud este acest chin al iubirii! Căci cei care au simțit că au păcătuit împotriva iubirii suferă un chin mai mare decât orice chin care provoacă frică; durerea care lovește inima pentru păcatul împotriva iubirii este mai cumplită decât orice pedeapsă posibilă.

Este nepotrivit ca cineva să creadă că păcătoșii din Gheenă sunt lipsiți de dragostea lui Dumnezeu. Dragostea este produsul cunoașterii adevărului, care (cu care toată lumea este de acord) este dată tuturor în general. Dar dragostea, prin puterea ei, acționează în două feluri: îi chinuie pe păcătoși, așa cum se întâmplă aici ca un prieten să sufere din cauza unui prieten, și îi bucură pe cei care și-au ținut datoria.

Și astfel, conform raționamentului meu, chinul Gheenei este pocăința. Sufletele fiilor cerului se încred în mângâierile lor”[ [404] ].

Când am dat prima dată peste acest text acum patruzeci de ani, ca student, mi-am spus: „Aceasta este singura viziune a iadului care are sens pentru mine”. Dumnezeu este iubire, ne spune Sfântul Isaac, iar această iubire divină este neschimbătoare și inepuizabilă. Iubirea lui Dumnezeu este omniprezentă, este atotcuprinzătoare: „Dacă mă sui la cer, Tu ești acolo; dacă îmi fac patul în iad, Tu ești acolo” (Psalmul 139:8). Așadar, nici măcar cei din iad nu sunt despărțiți de iubirea lui Dumnezeu. Dar iubirea lucrează în două moduri: cu bucurie pentru cei care o acceptă și cu chin pentru cei care o resping. „Pedeapsa lui Dumnezeu este cealaltă față a iubirii Sale”, spune George MacDonald[ [405] ].

Prin urmare, cei din iad simt o durere atroce ceea ce sfinții simt o bucurie nemărginită. Nu Dumnezeu este cel care le provoacă suferință celor din iad, ci ei se chinuie singuri prin refuzul lor încăpățânat de a răspunde iubirii Sale. „Iadul este să nu mai iubească niciodată”, observă Georges Bernanos[ [406] ]. „Iubirea lui Dumnezeu”, scrie Vladimir Lossky, „va fi insuportabil de dureroasă pentru cei care nu au nicio nevoie interioară de ea.”[ [407] ]. Rezultă că cei din iad s-au înrobit și s-au închis. În cele din urmă, iată ce scrie C. S. Lewis:

„Există doar două feluri de oameni... cei care îi spun lui Dumnezeu: «Facă-se voia Ta» și cei cărora Dumnezeu le spune în cele din urmă: «Facă-se voia Ta». Toată lumea din iad o alege pe cea de-a doua variantă. Fără această alegere personală, nu ar exista iad... Ușile iadului sunt încuiate din interior.”[ [408] ]

Acum, dacă toate acestea sunt adevărate – dacă, așa cum spun cei din iad, nu sunt despărțiți de dragostea lui Dumnezeu și dacă, așa cum spune Lewis, sunt în închisoare de sine – nu este oare posibil ca toți să-și mai păstreze speranța de răscumpărare? (În

Biserica Ortodoxă, apropo, există o rugăciune specială pentru ei, care se citește la Vecernie în Duminica Rusaliilor.)[ [409] ] Dacă dragostea divină bate insistent la ușa inimilor lor, dacă acea ușă este închisă din interior, nu va veni oare mai devreme sau mai târziu ceasul când vor răspunde invitației dragostei și vor deschide ușa? Dacă motivul suferinței lor este acela de a-și da seama cât de grav este păcatul lor împotriva dragostei, nu înseamnă oare că mai există scântei de bunătate în ei și capacitatea de pocăință, de vindecare?

Isaac, la rândul său, era destul de sigur că așa era. În a doua parte a „Cuvintelor" (crezute deja pierdute, dar redescoperite în 1938 de Sebastian Brock), el vorbește despre „rezultatul miraculos" pe care Dumnezeu îl pregătește pentru sfârșitul istoriei. [ [410] ]

Isaac este încrezător în așteptarea sa a unui „rezultat miraculos" din două motive principale. În primul rând, el respinge, chiar mai pasional decât Origen, orice discuție despre răzbunarea lui Dumnezeu. El consideră că este blasfemie: „Este imposibil ca într-o astfel de Fântână de iubire, într-un Ocean de bine supraabundent, să existe răzbunare!" Când Dumnezeu este sever față de noi, când Se revelează pentru a ne testa, scopul Său nu este pedeapsa și răzbunarea, ci corectarea și prevenirea bolilor:

„Dumnezeu mustră cu dragoste și nu Se răzbună (fie ca să nu fie așa!); dimpotrivă, El vrea ca chipul Său să vindece și nu ține mânia pentru o vreme. Acest fel de dragoste este o consecință a dreptății și nu deviază în patima răzbunării" [ [411] ].

În a doua parte [a Cuvintelor], Isaac insistă că „Dumnezeu nu este unul care să răzbune răul, ci să îndrepte răul... Împărăția și Gheena sunt lucruri care aparțin milei" (citat, [ [412] ]). Gheena nu este altceva decât un loc de purificare, care ajută la împlinirea planului lui Dumnezeu – „ca toți oamenii să fie mântuiți și să vină la cunoașterea adevărului" (1 Timotei 2:4).

Există un al doilea motiv, mai serios: Isaac este convins că „apele multe nu pot stinge dragostea" (Cântarea Cântărilor 8:7). „Nici măcar răutatea nenumăraților demoni", scrie el, citându-l pe Diodor din Tars, „nu poate învinge măsura bunătății lui Dumnezeu"[ [413] ]. Dragostea lui Dumnezeu, inepuizabilă și nemărginită în esența sa, va triumfa în cele din urmă asupra răului: „În El nu există decât compasiune și dragoste, revărsate asupra întregii creații, [dragostea] care este neschimbătoare, nepieritoare, eternă... Nicio particulă aparținând vreuneia dintre creaturile raționale nu se va pierde"[ [414] ]. Astfel, împreună cu Iulian din Norwich și T. S. Elliot, există și în îndepărtata Mesopotamie un om care nu se teme să afirme că „Totul va fi bine și totul va fi bine".

Iubire și libertate

Astfel, așa cum am stabilit, în tradiția Orientului creștin există trei martori remarcabili care îndrăznesc să spere în mântuirea tuturor. Am putea numi, fără îndoială, astfel de martori și în Occident, în special printre anabaptiști, moravieni și cristodelfieni. Cu toate acestea, trebuie recunoscut că atât în Orient, cât și în Occident (în Occident, poate într-o măsură mai mare, sub influența Sfântului Augustin), vocile ridicate în favoarea mântuirii

universale constituie o minoritate nesemnificativă. Majoritatea creștinilor, cel puțin pe tot parcursul secolului al XX-lea, credeau că marea majoritate a umanității va ajunge în iadul veșnic: „Căci mulți sunt chemați, dar puțini sunt aleși” (Matei 22,14). Dar cât de justificată este această presupunere? După ce am verificat Scripturile și tradiția, ne vom baza acum pe bunul simț. Așadar, ținând cont de tot ce s-a spus, vom prezenta trei argumente pentru universalism și patru împotriva.

Pentru speranța tuturor

Puterea iubirii divine. Este evident că Dumnezeu Creatorul, fiind infinit de plin de compasiune, nu face rabat la milă și iertare, ci suferă nemăsurat. El nu obligă pe nimeni, dimpotrivă, va aștepta până când fiecare dintre creaturile Sale inteligente va răspunde de bunăvoie iubirii Sale. Iubirea divină depășește toate forțele întunericului și răului din univers și va triumfa în cele din urmă. „Iubirea nu piere niciodată” (1 Corinteni 13:8), este inepuizabilă, nu va avea sfârșit. Acest apel la invincibilitatea iubirii divine este probabil cel mai convingător argument în favoarea speranței universale.

Natura Iadului. Următorul argument exprimă, în general, aceeași idee ca și primul, dar într-un mod diferit. După cum am menționat deja, Isaac Sirul credea că iadul nu este renunțarea lui Dumnezeu la oameni, ci renunțarea oamenilor la Dumnezeu. Iadul nu este o pedeapsă cu care Dumnezeu ne pedepsește, ci o stare a minții noastre care ne pedepsește. Dumnezeu nu încuie ușa împotriva celor din iad, nu îi privează de dragostea Sa, ci ei înșiși, de bunăvoie, își împietresc inimile împotriva dragostei. Prin urmare, atâta timp cât dragostea divină îi înconjoară pe cei din iad, le rămâne posibilitatea de a-și deschide într-o zi inimile către o compasiune omniprezentă, iar când se va întâmpla acest lucru, vor descoperi că Dumnezeu nu a încetat niciodată să-i iubească. „Dacă suntem necredincioși, El rămâne credincios, căci nu se poate tăgădui pe Sine Însuși” (2 Timotei 2:13). Dragostea este natura Lui și El nu poate înceta să fie Cine este.

Irealitatea răului. Am avut deja ocazia să discutăm acest argument puțin mai sus. „Eu sunt Cel care este”, spune Dumnezeu, conform textului Septuagintei, lui Moise (Exodul 3:14), „Eu sunt Cel ce sunt” (ego eimi ho on). Dumnezeu este Viață și Realitate, El este singura sursă a existenței. Și invers, răul în sens strict este non-viață, non-realitate. Răul și păcatul nu există independent, deoarece nu sunt „ceva” creat de Dumnezeu, sunt o distorsiune a binelui, paraziți, nu sunt un substantiv, ci un adjectiv. Acest lucru a fost demonstrat clar de Iulian din Norwich în „Apocalipsa a Treisprezecea”, unde spune: „Nu am văzut păcatul, căci cred că în el nu există viață, nu există ființă și el poate fi descoperit doar în durerea pe care o produce” [ [415] ].

Așadar, viața este bună pentru că este un dar de la Dumnezeu, iar tot ceea ce există, prin manifestările vieții, menține o legătură cu singura sursă a existenței - Dumnezeu. Prin urmare, nimic din ceea ce există nu poate fi rău complet și absolut. A numi ceva absolut rău ar fi un nonsens, o eroare logică, deoarece astfel de lucruri sunt complet ireale și nu pot exista în realitate. Chiar și diavolul are încă o relație cu Dumnezeu, pentru că el există. Astfel, acolo unde este viață, există speranță, cel puțin pentru diavol.

Poate că al treilea argument nu se referă atât la mântuirea universală, cât la nemurirea condiționată. În cele din urmă, Dumnezeu va deveni într-adevăr „totul în toți”, nu pentru că toate creaturile raționale au fost deja mântuite, ci pentru că, la un moment dat, păcătoșii împietriți pur și simplu au încetat să mai existe. După ce s-au despărțit de Dumnezeu, singura sursă a vieții, au devenit neființă. S-ar putea spune că la sfârșitul timpurilor va exista o înviere la viața veșnică, nu la moartea veșnică, sau mai degrabă o înviere la moartea finală, care nu mai are o continuare, deoarece va fi distrusă.

Sunt multe de spus în favoarea acestei viziuni a nemuririi condiționate. Este o evadare minunată din nevoia de a alege între mântuirea universală și iadul veșnic. A fost susținută de scriitorul african din secolul al IV-lea, Arnobius din Siccus, dar, cu toate acestea, găsește puțin sprijin în tradiția timpurie. Obiecția ridicată în mod obișnuit împotriva condiționaliștilor este că darul vieții oferit de Dumnezeu este o dată pentru totdeauna fix și neschimbător. Este ca și cum Dumnezeu nu dă niciodată înapoi: „Căci darurile și chemarea lui Dumnezeu sunt irevocabile” (Romani 11:29). Există ceva unic și irepetabil în fiecare creatură rațională, cu liber arbitru; Dumnezeu nu face niciodată același lucru de două ori. Și poate această unicitate să dispară vreodată din univers?

Împotriva mântuirii universale

Liberul arbitru. Se poate presupune că, din moment ce oamenii sunt liberi, sunt liberi să-L respingă pe Dumnezeu. Darurile Sale sunt irevocabile, El nu ne va lua niciodată capacitatea de a alege în mod conștient, ceea ce înseamnă că suntem liberi să-I spunem „nu”, nici măcar pentru toată eternitatea. Această respingere infinită a lui Dumnezeu este adevărata esență a iadului. Din moment ce există liber arbitru, trebuie să existe și perspectiva iadului ca loc al suferinței veșnice. Îndepărtează iadul și respingi libertatea. Nimeni nu poate fi împins în rai împotriva voinței sale. Potrivit teologului rus Pavel Evdokimov, totul este posibil pentru Dumnezeu, cu excepția unui singur lucru - să ne facă să-L iubim[ [416] ]. Așa cum apelul la puterea iubirii divine pare a fi cel mai convingător argument în favoarea mântuirii universale, tot așa apelul la liberul arbitru pare, fără îndoială, cel mai convingător contraargument. În mod caracteristic, ambele părți ale disputei își găsesc, deși în moduri diferite, principalul sprijin într-un singur lucru: Dumnezeu este iubire.

Linia Fatală. S-ar putea obiecta, totuși, dacă argumentul liberului arbitru dovedește atât de mult. Din moment ce Dumnezeu nu ne va lua niciodată libertatea de alegere, rezultă că cei din iad își păstrează liberul arbitru și, prin urmare, posibilitatea pocăinței le este întotdeauna deschisă? Antiuniversaliștii obiectează de obicei că există un punct, un punct critic, irevocabil, dincolo de care pocăința devine imposibilă. Dumnezeu nu le ia libertatea celor condamnați la chinuri veșnice, dar este clar că abuzul acestei libertăți a pătruns atât de adânc în ei încât nu se mai pot schimba și, prin urmare, rămân pentru totdeauna într-o relație de respingere permanentă a lui Dumnezeu. Dumnezeu nu a încetat să-i iubească, dar ei înșiși și-au pierdut capacitatea de a răspunde la această iubire iar și iar.

Astfel, putem face o paralelă între sfinții din rai și cei condamnați la iad. Sfinții din rai nu și-au pierdut libertatea, dar libertatea pentru ei nu mai înseamnă posibilitatea de a se îndepărta de Dumnezeu și de a cădea în păcat. Ei au încă libertatea de alegere, dar alegerea lor este întotdeauna bună. În mod similar, cei condamnați la iad își păstrează încă o oarecare libertate de alegere, deoarece nu au încetat să mai fie indivizi. Dar alegerea lor este întotdeauna rea și, prin urmare, nu le mai este posibil să urce în Împărăția lui Dumnezeu. Diavolul are libertate, dar nu și libertatea de a se pocăi. Prin urmare, în ziua Judecății de Apoi, va exista o „mare despărțire" - iar prăpastia dintre rai și iad va fi pentru totdeauna de netrecut.

Argumentul din partea dreptății. Aceasta este cealaltă față a dreptății divine. Se susține adesea că păcătosul ar trebui să se bucure de răsplata (răzbunarea) sa la fel de mult ca și cel drepți. Dacă criminalii nu sunt despăgubiți în mod corespunzător, armonia morală a universului va fi afectată. Consider că acest argument este mult mai slab decât celelalte două. Așa cum insistă pe bună dreptate Sfântul Isaac Sirul, ideile noastre umane despre dreptatea retributivă sunt complet inaplicabile lui Dumnezeu[ [417] ]. El nu este un Dumnezeu al răzbunării, ci doar al iubirii milostive; dreptatea Lui nu este altceva decât propria Lui iubire. El pedepsește nu pentru a răsplăti, ci pentru a vindeca.

Argumente morale și pastorale. În cele din urmă, din partea antiuniversaliștilor se aude adesea că universalismul privează mesajul creștin de urgența sa și subestimează urgența avertismentului care răsună în Noul Testament. Hristos își începe predica cu cuvântul „Astăzi" (Luca 4:21). „Acum este vremea potrivită", spune Pavel, „acum este ziua mântuirii voastre" (2 Corinteni 6:2). „Acum", „acum", aceste cuvinte înseamnă viața prezentă, care este pentru fiecare dintre noi un moment de oportunitate și decizie, un timp de judecată și un timp acceptabil, când facem alegerea care ne determină destinul în veșnicie. Dar, pe de altă parte, dacă după moarte ni se oferă oportunități suplimentare nelimitate, dacă toți, indiferent ce facem în această viață, vom ajunge totuși în același loc, atunci de ce această chemare la predicarea mesajului creștin, această nevoie de convertire și pocăință aici și acum? Dacă triumful iubirii lui Dumnezeu este inevitabil, dacă în cele din urmă nu avem de ales, atunci nu sunt acțiunile noastre, conduse de o decizie morală, acum banale și lipsite de sens?

Origen era conștient de această dificultate. El sfătuiește ca doctrina apocatastazei să fie ținută secretă, deoarece, predicată deschis printre oameni imaturi, este probabil să-i facă frivoli și indiferenți . [418] Fără îndoială, din același motiv, teologul creștin și pietist din secolul al XIX-lea, Gottlieb Barth, remarcă: „Cine nu crede în restaurarea universală este încăpățânat, iar cine o propovăduiește este un măgar." [ 419] Sfântul Isaac Sirul abordează problema în mod diferit. El subliniază că face o diferență incomparabilă pentru noi dacă răspundem iubirii divine aici și acum sau abia după o perioadă de timp incalculabilă (eoni). Chiar dacă chinurile iadului nu sunt veșnice, ele rămân cu adevărat teribile: „Totuși [Gheena] este grea, chiar dacă este limitată în limitele ei: cine o poate suporta?" [ 420 ]

Dacă cel mai puternic argument pentru mântuirea universală este îndreptat către iubirea divină, iar cel mai puternic contraargument către libertatea umană, atunci ne confruntăm

din nou cu dilema de la care am pornit: cum putem împăca cele două principii, conform cărora Dumnezeu este iubire și omul este liber? Deocamdată, ne mai rămâne un singur lucru de făcut: să ne ținem de ambele principii în mod egal, recunoscând în același timp că modul în care acestea vor fi împăcate în cele din urmă este un mister dincolo de înțelegerea noastră. Ceea ce a spus apostolul Pavel despre împăcarea creștinismului și iudaismului se aplică și împăcării finale a întregii creații: „O, adâncul bogăției înțelepciunii și cunoștinței lui Dumnezeu! Cât de nepătrunse sunt judecățile Lui și cât de neînțelese sunt căile Lui!" (Romani 11:33).

Când trebuie să aștept în gara Oxford un tren spre Londra, uneori mă rătăcesc până la capătul nordic al peronului lung până dau peste un anunț: „Călătorii nu au voie să treacă pe această linie. Amendă 50 de lire sterline." În discuțiile noastre despre speranța viitoare, avem nevoie de un anunț: „Teologii nu au voie să treacă pe această linie" - iar cuantumul amenzii trebuie să-l sugereze cititorii. Greșeala lui Origen a fost, desigur, că a încercat să spună prea multe. O greșeală pe care nu o condamn, ci mai degrabă o admir, și totuși recunosc că a fost o greșeală.

Credința noastră în libertatea umană nu înseamnă că avem dreptul să spunem categoric: „Trebuie să fim mântuiți". Dar credința noastră în dragostea lui Dumnezeu ne permite să sperăm cu îndrăzneală că toți vor fi mântuiți.

„E cineva acolo?" întreabă călătorul,
bătând la ușa luminată de lună.
Iadul există ca o posibilitate pentru că există liberul arbitru. Totuși, având încredere în inepuizabilitatea iubirii lui Dumnezeu, îndrăznim să vorbim despre speranță – nimic mai mult decât speranță – că în cele din urmă, asemenea Călătorului lui Walter de la Mare, vom descoperi că nu este nimeni acolo. Așadar, să-i lăsăm ultimul cuvânt Sfântului Siluan Athonitul: „Dragostea nu poate suporta aceasta… Trebuie să ne rugăm pentru toți."

Viktor Malakhov. Lecțiile episcopului Calist

Iubirea care vine de departe promovează întotdeauna reînnoirea interioară. De fapt, englezul Timothy Ware, acum episcop Kallistos de Diokleia, nu a venit de atât de departe în Biserica Ortodoxă la chemarea iubirii - ci doar dintr-o altă parte a aceleiași Europe creștine. Însă perspectiva proaspătă a unui om care a venit liber din exterior - și a pășit cu respect înăuntru, în chiar centrul spiritualității ortodoxe și al zidirii vieții - ne arată, fără îndoială, un farmec aparte, o putere reînnoitoare specială. În reflecțiile teologice ale episcopului Kallistos, indiferent de problemele specifice cărora le sunt dedicate, se țese întotdeauna un fir prețios de prudență britanică, respect britanic pentru libertate, precizie poetică britanică. Toate acestea mi se par extrem de importante în situația noastră actuală. Sper că această impresie va fi împărtășită cu mine de cei care tocmai au întoars ultima pagină a cărții episcopului Kallistos, „Împărăția interioară".

Conform autorului, articolele care alcătuiesc această carte au fost scrise de-a lungul a 30 de ani. Putem presupune, pe bună dreptate, că acestea reprezintă o viață întreagă de

căutări și descoperiri spirituale, o experiență rară în vremea noastră și, totuși, am vrea să credem, deschisă multora și capabilă de a fi percepută profund. Fără un patos inutil, în liniște și claritate, ca într-o conversație confidențială, Episcopul Kallistos ne învață lecțiile sale. Lecții simple în cea mai uimitoare bogăție spirituală, adresate cu umilință ție și mie, așa cum suntem pe acest pământ. Pocăință și rugăciune, îndrumare spirituală și ucenicie, pace interioară și capacitatea de a ne sacrifica, iubire pentru Dumnezeu și iubire pentru lume și speranță pentru mântuirea tuturor - nu există cuvinte, omul modern este foarte rar înclinat să perceapă astfel de „intrigii" ca o parte definitorie a existenței sale cotidiene; adesea atenția sa este concentrată asupra a ceva complet diferit. Și totuși, a nu realiza importanța unor astfel de subiecte nu înseamnă a nu fi în câmpul lor de atracție. În acest sens, articolele prezentate în colecție, în primul rând, poate, ne permit să ne înțelegem mai bine pe noi înșine, să vedem ceea ce până de curând ar fi putut părea îndepărtat sau inutil ca ceva extrem de apropiat, adresat cu urgență minții și inimii noastre.

Nu doar viața modernă, ci și gândirea modernă - cu o încredere în sine asezonată cu o doză echitabilă de masochism - încearcă din când în când să ne convingă că este mai simplu, mai calm și chiar mai uman să trăim evitând înălțimile și adâncimile spirituale; că aspirația către Absolut este doar un capriciu al unei imaginații nedezvoltate și că omul însuși este, de fapt, o creatură complet „lumească": „dzoon politicon" în sensul cel mai superficial al cuvântului, sau ceva și mai superficial. În contrast cu aceasta, Episcopul Kallistos schițează o modalitate de a înțelege propria noastră existență ca revelație a unei Împărății interioare, nemărginite în bogăția și profunzimea sa, care, în același timp, este Împărăția veacului viitor: „Scara lui Iacov începe acolo unde stau eu; porțile paradisului sunt peste tot" (vezi Prefața). Mai mult, el face acest lucru nu doar din datoria unui predicator creștin, ci ca o persoană gânditoare cu o conștiință intelectuală dezvoltată, un interlocutor capabil să ofere un cuvânt profund și satisfăcător sufletului modern suferind.

Tocmai aceasta este – nu o consolare superficială, uneori necesară, întotdeauna fragilă, ci o satisfacție născută dintr-o pătrundere răbdătoare și neînfricată în însăși esența problemei luate în considerare – ceea ce reflecțiile spirituale ale episcopului ortodox englez sunt uneori capabile să ofere cititorului atent. Nu știu și nu îndrăznesc să-mi imaginez ce vor găsi susținătorii, acum tot mai numeroși, ai unei asimilări rigide, nereflexive a fundamentelor dogmaticii ortodoxe în „Împărăția interioară" a lui Ware; probabil că vor găsi ceva, iar unii dintre ei, poate, vor fi îndemnați de această carte să privească lumea cu o mai mare deschidere și iubire. Pentru contemporanii noștri căutători, exigenți spiritual, a căror cale către credință și în credință este întotdeauna cea mai dificilă, cartea episcopului Kallistos este neprețuită. Nu există, desigur, aici concesii față de raționalismul tehnologic și pragmatismul iubirii de sine, atât de caracteristice viziunii dominante asupra lumii a timpului nostru; nicio încercare de a dizolva esența mistică a creștinismului în „evidența" rațiunii leneșe filistinești. Dimpotrivă, autorul subliniază momentele „dificile", obligatorii ale ideilor cheie de pocăință, rugăciune continuă, îndrumare spirituală, martiriu; în exemplul înțelegerii unor astfel de idei, putem observa în primul rând transformarea menționată mai sus a îndepărtatului în apropiat, care stă în fața oricui nu este străin de valorile creștinismului, ca o sarcină urgentă de viață. În carte, însă, există și altceva: sensibilitatea și respectul extraordinare - deși

nicăieri, firește, puse în valoare - ale figurii bisericești față de problemele morale formate de experiența profundă a maturizării generale a umanității de-a lungul timpului. Acumularea unei astfel de experiențe este un proces ireversibil; este de înțeles că, la un moment dat, conștiința morală consonantă cu aceasta, care datorează atât de mult creștinismului, la un moment dat, ridicând ștacheta exactității sale existențiale, începe să pună reprezentanților Bisericii întrebări „incomode" care nu se încadrează în cadrul răspunsurilor tradiționale, pregătite de mult timp.

Mi se pare că în astfel de cazuri – și există multe astăzi – ar fi o simplificare excesivă, dacă nu chiar o neadevăr pură, să vorbim despre „mândrie" sau „automărire" din partea celor care se îndoiesc și pun întrebări. Mai degrabă, este vorba despre o acceptare umilă a propriei responsabilități pentru marea, adesea amară cunoaștere care a fost acordată oamenilor în secolul al XX-lea și care ne cere tuturor o nouă măsură de seriozitate etică în atitudinile noastre față de viață și lume. Din fericire pentru cititorii cărții Împărăția interioară, Episcopul Kallistos nu încearcă să scape de problemele dureroase care apar pe această bază. Dimpotrivă, asemenea unui ghid atent, ne invită să-l urmăm în formularea lor și, cel mai important, în soluționarea lor, iluminate de o ardere spirituală de o asemenea intensitate încât orice îndoială se topește în ea, iar durerea unui suflet înțepat de neîncredere arde. Aș îndrăzni să menționez că însăși metoda de combinare a adevărului revelat al creștinismului și a imuabilității pe care o obținem cu greu aici și acum, în existența noastră pământească, a fost aleasă de Episcopul Kallistos în spiritul celor mai bune exemple ale tradiției ortodoxe - prin aprofundarea conștiincioasă a esenței însăși a problemei, prin multiplicarea nesăbuită a sincerității, a sensului și căldurii profunde; sinceritate, singură care face ca scânteile strălucitoare ale luminii din adâncurile secolelor creștine să fie deslușibile ochilor noștri - în Ioan Scăldacul și Isaac Sirul, Serafim de Sarov și bătrânul Siluan și mulți alți asceți, sfinți, gânditori, ale căror cuvinte și fapte par să strălucească pe paginile „Împărăției Interioare" pentru zidirea și sprijinul nostru. Și acum - nu trebuie decât să ne străduim puțin - suntem deja cu ei într-un singur sinod, în rugăciune comună pentru toți, stând în fața Logosului iubitor, pentru care niciun suflet viu nu va rămâne străin și necunoscut...

... În liniște, clar, cu o cunoaștere reală a problemei, Episcopul Kallistos își continuă lecțiile, iar contururile invizibile ale Împărăției care se află în noi devin treptat clare cititorului, deschizând o cale plină de bucurie și misterioasă, o cale care i-a fost dezvăluită autorului însuși în timpul unei vizite întâmplătoare la Biserica Sfântul Filip din Londra, într-o zi de vară a îndepărtatului an 1952. Astfel, un laic intră în Biserică, iar Biserica intră în lumea modernă și, încă o dată - ca din întâmplare, puțin câte puțin - unitatea ființei și a iubirii, care părea deja de neconceput, este recreată. Pocăință și rugăciune, uimire și tăcere, moarte și înviere, mărturie ascetică despre Hristos, iubire pentru oameni, animale și plante, speranță pentru mântuirea tuturor - tot ceea ce ne vorbește gânditorul ortodox de la Oxford este combinat în iluminarea sa într-o imagine holistică a Împărăției. Aș dori să reflectez mai departe asupra tuturor acestora, să pun întrebările inevitabile și să nu fiu de acord cu ceea ce s-a spus în anumite privințe. Totuși, tocmai din respect pentru importanța cardinală a subiectului analizat, nu cred că ar fi potrivit să facem acest lucru aici, în postfața acestei cărți remarcabile. Lecțiile au fost învățate. Să rămânem tăcuți. Să aprofundăm în ele.

Și totuși, aș dori să continui o conversație cu Episcopul Kallistos, așa cum am făcut cu puțini alții. O conversație confidențială, concentrată, cel mai bine – undeva într-o biserică, lângă o icoană la care s-a făcut rugăciune, în strălucirea caldă a lumânărilor… Operele Părintelui Kallistos te pregătesc pentru o astfel de dorință.

Note

1. Operele Avvei Isaac Sirul (cuvinte ascetice), Sergiev Posad, 1911; ediție retipărită a Mănăstirii Donskoi și a Editurii Regula Credinței, Moscova, 1993; cuvântul 2, p. 10.

2. Cf. Filotei Sinaitului: „Sobrietatea este pe bună dreptate numită calea, deoarece duce la Împărăție – atât la cea care este în noi, cât și la viitor…” // Sfântul Filotei Sinaitului. Patruzeci de capitole despre sobrietate. Citat din: Filocalia. Lavra Sfântei Treimi a Sfântului Serghie. 1992. Vol. 3, p. 402.

3. Povestea anilor trecuți// Monumente literare ale Rusiei antice. Secolele XI — începutul secolului al XII-lea. Moscova, 1978, pp. 122–124.

4. A. S. Khomyakov. Biserica este Una. // A. S. Khomyakov. Lucrări în 2 volume. T. 2. Lucrări de teologie. M., 1994, ee 5, 16, 23.

5. Georges Florovsky, „Sobornost: catolicitatea Bisericii”, în E. L. Mascall (ed.), Biserica lui Dumnezeu. Un simpozion anglo-rus al membrilor Frăției Sfântului Alban și Sfântului Sergiu (Londra: SPCK, 1934), 55 (subliniere în original). Articol retipărit în Vol. 1 al Operelor complete ale lui Florovsky (Belmont, MA: Nordland, 1972).

6. „Sobornost”, 59.

7. „Sobornost”, 73.

8. Vladimir Lossky, Observații introductive la articolul lui Sergius, Patriarhul Moscovei, „L’Eglise du Christ et les communautes dissintes”, Messager de I’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale 21 (Paris, 1955), 9–10.

9. Sublinierea este a mea. Vezi „Tradiție și tradiții” în Leonid Ouspensky și Vladimir Lossky, The Meaning of Icons (Olten, Elveția: Urs Graf–Verlag, 1952), 17; ediție revizuită (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1982), 15. Acest articol este retipărit în Vladimir Lossky, In the Image and Likeness of God (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1974), 141–68; CM. 152. Desigur, Lossky nu exclude dimensiunea cristologică a Tradiției, așa cum reiese clar din întregul context al acestei sintagme.

10. „Tradiție și tradiții”, 19.

11. Ernest Barker, Gândire socială și politică în Bizanț (Oxford: Clarendon Press, 1957), 28.

12. Am avut norocul să-i cunosc nu doar prin lucrările lor, ci și personal: pe Vladimir Lossky înainte și pe Părintele Gheorghe după convertirea sa la Ortodoxie.

13. „Sobornost", 65, 67 (italice în original).

14. V. N. Lossky. Un eseu despre teologia mistică a Bisericii Răsăritene. M., 1991, p. 10.

15. Cine este în Sfântul Părinte al nostru, Avva Isaac Sirul, Cuvinte Ascetice M, 1993; retipărire a ed. Tr. - Serg. Lavra, 1911. Cuvântul 15, p. 60.

16. A. S. Khomyakov. Lucrări în 2 volume. Vol. 2. p. 271.

17. Acest articol a fost scris de Romanides în timpul studiilor sale cu Afanasiev la Institutul Ortodox Sfântul Serghie din Paris (1954–55), dar nu a apărut în tipar decât câțiva ani mai târziu. Vezi The Greek Orthodox Theological Review 7: 1–2 (1961–62), 53–77. Mai târziu, Romanides s-a îndepărtat de principiile fundamentale ale eclesiologiei euharistice. Vezi Andrew J. Sopko, Prophet of Roman Orthodoxy: The Theology of John Romanides (Dewdney, BC, Canada: Synaxis Press, 1998), 150–53.

18. Vezi N. Afanassief, „Biserica care prezidează în dragoste", în John Meyendorff și alții, Primatul lui Petru (Londra: Faith Press, 1962), 57–110 (ediție nouă [Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1922], 91–143). Cf. Aidan Nochois, Teologia în diaspora rusă: Biserică, Tată, Euharistie în Nikolai Afanas'ev (1893–1966) (Cambridge, Anglia; Cambridge University Press, 1989).

19. Vezi John D. Zizioulas, Ființa ca comuniune: Studii despre persoană și biserică (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985). Cf. Paul McPartlan, Euharistia creează Biserica: Henri du Lubac și John Zizioulas în dialog (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993).

20. Epistola către Filadelfieni, 4 // Oameni apostolici și apologeți. Antologie. Bruxelles, 1988, p. 129.

21. În Constantin G. Patelos, Biserica Ortodoxă în Mișcarea Ecumenică. Documente și declarații 1902–1975 (Geneva: Consiliul Mondial al Bisericilor, 1978), 96. Cred că o mare parte din elaborarea acestui document excelent îi aparține părintelui Georges Florovsky. Este păcat că participanții ortodocși la recentele congrese ale CMB nu se exprimă atât de clar!

22. Conform cifrelor din 1960 prezentate în broșura „Parohiile și clerul ortodox și al altor biserici orientale din America de Nord și de Sud, împreună cu parohiile și clerul Bisericii Naționale Catolice Poloneze, 1960–61", editată de episcopul Lauriston L. Scaife,

publicată de Comisia Mixtă pentru Cooperarea cu Bisericile Orientale a Convenției Generale a Bisericii Episcopale Protestante. Această cifră nu include confesiunile necalcedoniene. Publicația este însoțită de fotografii excelente.

23. V. N. Lossky. Un eseu despre teologia mistică a Bisericii Răsăritene, p. 185.

24. Scrisoare din 11 aprilie 1957.

25. De fapt, am fost hirotonit preot în 1966, opt ani mai târziu, de către mitropolitul (mai târziu arhiepiscop) Atenagora al II-lea de Thyateira, care a locuit în Anglia în perioada 1963–1964.

26. Părintele Lev Gillet, în Vincent Bourne, La Quete de Verite d'lrenee Winnaert (Geneva: Labor et Fides, 1966), 335.

27. Nicholas Arseniev, Pietatea rusă (Londra 1964), p. 90 (Cf. S. Polovinkin, Evgeny Nikolaevich Trubetskoy, LG, 24.05.89).

28. Despre moarte, Sobornost 1. 2 (1979) p. 8.

29. Tratate mistice de Isaac din Ninive, trad. A. J. Wensinck (Amsterdam 1923), p. 309; Omiliile ascetice ale Sfântului Isaac Sirul, trad. Dana Miller (Mănăstirea Sfânta Schimbare la Față, Boston, 1984), p. 315 (traducere modificată). (Cuviosul Isaac Sirul).

30. Următoarea expunere se inspiră mult din lucrarea părintelui John Dalrymple, „A muri înainte de moarte", The Experience of Death, ed. Donald Reid (Edinburgh, 19850, pp. 1–8).

31. Barbara Green și Victor Gollancz, Zeul celor o sută de nume (Londra 1962), p. 19.

32. „A pleca înseamnă parțial a muri" (franceză).

33. Pasajul corespunzător din traducerea slavonă bisericească: „Nimeni nu se va teme de moarte, căci moartea Mântuitorului ne-a eliberat. Cel ce este păzit de ea a stins-o (…) Hristos a înviat și viața este vie. Hristos a înviat și morții nu sunt singuri în mormânt…".

34. Citat în: Omul modern în căutarea unui suflet (Ark Paperback, Londra, 1984), p. 253.

35. Dylan Thomas, Poezii complete (Londra, 1952), p. 116.

36. Triodul de Postul Mare, trad. Maica Maria și Arhimandritul Kallistos Ware (Londra, 1978), p. 128. (Triodul de Postul Mare) „M-ai luat odată din nimic și m-ai modelat după chipul lui Dumnezeu, dar am încălcat porunca Ta, m-ai întors în pământul din care am fost creat, întoarce-mă acum după asemănarea Ta, redă-mi frumusețea de odinioară" (tropare de requiem din panikhida).

37. Ibidem. „Sunt o oaie pierdută, cheamă-mă, Mântuitorule, și mântuiește-mă.”

38. Julia de Beausobre, Suferința creativă (Londra, 1940), p. 44.

39. Citat din: S. Tyszkewicz și T. Belpair. *Ecrits d'ascetes russes* (Namur 1957), p. 104.

40. Preotul Alexander Elchaninov. „Înregistrări”, YMCA-Press și „Spirit and Liter”, Kiev, 1999, p. 36.

41. Troparul slujbei de înmormântare. „Cel ce rânduiești toate cu înțelepciune și filantropie și le dăruiești spre folosul tuturor, singurul Creator, dă odihnă sufletelor robilor Tăi, căci și-au pus nădejdea în Tine, Creatorul și Făcătorul și Dumnezeul nostru.”

42. Condac. „Împreună cu sfinții, odihnește, Hristoase, sufletele robilor Tăi, unde nu sunt boli, necazuri, suspine, ci doar viață fără sfârșit.”

43. Hristos îți va da odihnă în țara celor vii, îți va deschide porțile raiului, te va face locuitor al Împărăției, îți va ierta tot ce ai păcătuit în viață, iubitor de Hristos.”

44. Sâmbăta Meatfood. Canon. Cântarea 6. „Din focul cel nestins, din întunericul de nepătruns, din scrâșnirea dinților, din viermele care roade neîncetat și de orice pedeapsă, izbăvește-i, Doamne, pe toți cei ce au murit în credință.”

45. Duminica Rusaliilor, Vecernie, a treia jumătate preoțească. „În această sărbătoare desăvârșită și mântuitoare, ai fost milostiv să primești rugăciunile de mijlocire pentru cei care lâncezesc în iad și le-ai dăruit marea speranță de a vedea cum îi izbăvești de suferințele trupești și le dai alinare…”

46. Cuvintele lui W. Templ sunt citate în lucrarea „Rugăciunea și cei plecați: un raport al Comisiei Arhiepiscopale pentru Doctrina Creștină” (Londra, 1971), p. 90.

47. Ibidem, p. 85.

48. C. S. Lewis, Miracole: Un studiu preliminar (Londra, 1947), p. 180.

49. Sebastian Brock, Inima Duhului: Optsprezece puncte ale Sfântului Efrem (Studii suplimentare la Sobornost nr. 4: ediția a 2-a. Londra, 1983), pp. 23–24.

50. AR (Zicătoarele Părinților Deșertului), colecție alfabetică, Milesius 2 (PG 65: 297B); trad. Ward, Zicătoare, 147.

51. AR, colecție alfabetică, Sisoes 14 (396B), trad. Ward, Zicători, 215.

52. Despre cei care cred că sunt făcuți neprihăniți prin fapte 71 (PG 65: 94 OD); Despre pocăință I (964B), 6 (973C), II (980D).

53. Omilia 16. 12: ed. Avgoustinos, 100.

54. Omilia 70 (73): trad. Wensinck, 337; trad. Miller, 340.

55. W. Jardine Grisbrooke (ed.), Sfaturi spirituale ale părintelui Ioan de Kronstadt (Londra: James Clarke, 1967), 118.

56. Pocăință (Atena: Frăția Teologică Zoe, 1995), 9.

57. Această întrebare este abordată frumos de Arhimandritul Leo Gillet, „Privind în Domnul Răstignit", Sobornost 3:13 (1953), 24–33. Avertismentele sale sunt la fel de relevante astăzi pe cât erau acum o jumătate de secol, când au fost scrise.

58. Mandatul 4 2. 2; cf. Thomas Merton, Gandhi despre non-violență (Boston Shambhala, 1996), 17.

59. Scară, 5.

60. Citat bazat pe cartea Igumenul Hariton din Valamo (ed.), Arta rugăciunii: o antologie ortodoxă (Londra: Faber, 1966), 226.

61. Vezi - Igumen Chariton, Arta rugăciunii, 182.

62. Vezi Grisbrooke, Sfaturi spirituale, p. 116.

63. „Misticismul Sfântului Augustin", în M. C. D'Arcy și alții, Un monument dedicat Sfântului Augustin (New York: Lincoln MacVeagh, Dial Press, 1930), 108.

64. AP, colecție alfabetică, Matei 2 (289C); trad. Ward, Zicători, 143.

65. Stihiron la Vecernie, miercurea dinaintea Postului Mare. Pentru o discuție detaliată despre semnificația spirituală a sărbătorii Postului Mare, vezi Kaliistos Ware, introducere la Triodiția Postului Mare, 13–28; i „Postul Mare și societatea de consum", de același autor în Andrew Walker și Costa Carras (ed.), Living Orthodoxy (Londra: SPCK, 1996), 64–84.

66. Charopoion penthos, charmolyte: Ladder 7 (PG 88: 8OIC, 804B); tr. Luibheid și Russell, 137.

67. Despre tradiția ortodoxă a spovedaniei, atât în ritul grecesc, cât și în cel rusesc, vezi A Manual of Eastern Orthodox Prayers, publicat pentru Fellowship of St Alban and St Sergius (Londra: SPCK, 1945), 51–60; pentru pasajul citat, vezi pp. 58–59. Cf. The Great Book of Needs, vol. I (South Canaan, PA: St Tikhon's Seminary Press, 1998), 127; Paul N. Harriichak, Confession with Examination of Conscience and Common Prayers (Reston, VA: Holy Trinity Church, 1996), 163. Ar putea fi util să cunoaștem discursul

introductiv despre sacramentul spovedaniei din John Chyssavgis, Repentance and Confession in the Orthodox Church (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1990).

68. Tihon din Zadonsk. Adăugire la slujba de preot la taina sfintei pocăințe. — Operele. M., 1889. Retipărire. 1994, v. 1, p. 6.

69. 20 Vezi și versetul 28, care îl menționează din nou pe tată ieșind, de data aceasta pentru a vorbi cu fiul său cel mare, care nu dorea să ia parte la ospăț. Această dublă ieșire a tatălui este unul dintre cele mai importante puncte din parabolă.

70. Calea asceților (Londra: Hodder și S).

71. Despre pocăință 7. 3 (PG 49: 327).

72. De fapt, în Euchologionul grecesc (Cartea de slujbe și Trebnik) există numeroase rugăciuni de dezlegare, iar preotului i se dă posibilitatea de a alege liber una sau mai multe rugăciuni, după cum își dorește.

73. A. S. Khomyakov. Biserica este Una. Totuși, dacă privim lucrurile dintr-un alt punct de vedere, atunci, desigur, nu există păcate private: îi tragem mereu pe alții după noi.

74. Cel mai fundamental studiu pe acest subiect rămâne lucrarea lui Irenee Hausherr, Penthos. La doctrine de la composition dans I'Orient Chretien, Orientalia Christiana Analecta 132 (Roma: Pont. Institution Studiorum Onentalium, 1944); Vezi de asemenea. M. Lot–Borodine, „Le mystere du don des larmes dans I'Orient Chretien", La Vie Spirituelle (supliment septembrie 1936), retipărit în Olivier Clement şi alţii, La douloureuse joie, Spiritualite orientale 14 (Begrolles: Abbaye de Bellefontaine, 1974), 131–95; Lev Gillet, „Darul lacrimilor", Sobomost ns 12 (1937), 5–10; G. A. Maloney, Misticul focului și luminii: Sfântul Simeon Noul Teolog (Denville, NJ: Dimension Books, 1975), 129–37.

75. Scară, 7, 6.

76. Omiliile 14 și 35 (37): tr. Wensinck, 85–86, 164–65; Miller, 82–83, 174–75. Citat în Kallistos Ware, Calea Ortodoxă (ediție revizuită, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1995), 101.

77. Discursul 4: ed. Krivocheine, 1: 314; tr. deCatanzaro, 70.

78. Secolul 2. 5B (PG 120: 9248); trad. Filocalia, 4: 120–1.

79. Vezi condacul și ikosul din Duminica Iertării (duminica dinaintea Postului Mare), în Triodul Postului Mare, 175; și impresionantul poem în proză al Sfântului Siluan, în Arhimandritul Sofronie (Saharov), Sfântul Siluan Athonitul (Tolleshunt Knight, Essex: Mănăstirea Sfântului Ioan Botezătorul, 1991), 448–56.

80. Orațiune funerară pentru Împărătesa Flacilla: ed. Spira, 477.

81. 32 Scară, 7, 40.

82. Citat din: Hegumen Khariton. Despre rugăciunea lui Isus. New Valaam, 1991, p. 130.

83. Sfântul Simeon Noul Teolog. Capitole teologice, speculative și practice, 2. 9 // Sfântul Simeon Noul Teolog. Sfântul Nikita Stethat. Operă ascetică. Klin, 2001, p. 39.

84. Cult (Londra, Nisbet, 1936), 263.

85. Închinare, 263.

86. Omilii (Colecția B) 33. 2. 1: ed. Berthold, 2: 29.

87. Despre semnificația conceptelor de „minte” (nous) și „inimă” (kardia), vezi dicționarul din Filocalia, 1: 361; vezi și Kallistos Ware, „Rugăciunea la Evagrie din Pont și omiliile lui Macarie”, în Ralph Waller și Benedicta Ward (ed.), Introducere în spiritualitatea creștină (Londra, SPCK, 1999), 14–30.

88. Pedagog, Cartea a 3-a, „Imn către Hristos Mântuitorul”, versul 29. Totuși, termenul logikos, aplicat omului, nu ar trebui să se limiteze la capacitatea noastră de a gândi. El desemnează toate puterile din noi care reflectă Logosul divin și, printre altele, și trupul, căci atunci când Sfântul Pavel vorbește despre logiké latreia, se referă tocmai la trup.

89. Primul Secol de Teologie, 39; tr. Filocalia, 2: 122. Și el urma să fie răstignit, cf. Sfântul Ignațiu al Antiohiei, Comentariu la Epistola către Romani, 7 (acest text poate fi interpretat în diferite moduri, vezi, de exemplu, Charles Williams, Coborârea porumbelului, Londra, Faber, 1950, 46).

90. Închinare, 249.

91. Triade în apărarea Sfinților Isihaști, 1. 2. 9: ed. Meyendorff 1:93 Filocalia, 4:339.

92. A. Schmemann, Pentru viața lumii: Sacrament și ortodoxie (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1988), pp. 29–30.

93. Cronica primară rusă, trad. Cross și Sherbowitz-Wetzor, III.

94. E. Underbill, Închinare, 5.

95. Pentru viața lumii, p. 113.

96. Din Evanghelia după Toma // I. Sventsitskaya. Evangheliile Apocrife M, 1996.

97. Secolele 1. 25: ed. H. M. Margoliouth, Thomas Traherne: Secole, poeme și Zile de Recunoștință (Oxford: Claredon Press, 1958) 1: 13–14.

98. Orațiunea 27. 4 (Orațiunea teologică 1. 4) (PG 36: 16B).

99. „Le sacerdoce universel des laics dans la tradition orientals", în LA Eichinger (ed.), L'Eglise en dialogue (Paris, 19620), 39–40.

100. Sacramentul Iubirii. Misterul Nupțial în lumina Tradiției Ortodoxe (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 62.

101. Pentru textul integral al Marii Sfințiri a Sfintelor Teofanii, vezi Meniul festiv. Moscova, 1988, pp. 268–74.

102. Ibidem, p. 268.

103. Ibidem, p. 239.

104. Platon. Teetet 155D: cf. Aristotel. Metafizică 1. 2. 15 (982b12) Aceste cuvinte ale lui Platon sunt citate și de Clement din Alexandria, Stromatah, 2. 9.

105. Heken Gardner (ed.) Poeții metafizici (Harmondworth: Penguin Books, 1957), 182.

106. N. Berdiaev, Vis și realitate: un eseu de autobiografie (Londra, Geoffrey Bles, 2050), 47. Cf. legenda Marelui Inchizitor din romanul Frații Karamazov de F. M. Dostoievski.

107. Evanghelia după Toma. // I. Sventsitskaya. Evanghelii apocrife M., 1996, p. 93.

108. M. Buber. Tradiții hasidice: profesori timpurii. Sankt Petersburg, 1989.

109. Cea mai completă tratare a acestui subiect în prezent este Irenee Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison, Orientalia Christiana Analecta 157 (Roma: Pont. Institution Orientalium Studiorum, 1960), în special (traducere în engleză, The Name of Jesus, Cistercian Studies Series 44, Kalamazoo, Ml: Cistercian Publications, 1978, în special pp. 119–189), căreia îi sunt foarte îndatorată. Vezi și: Hegumen Chariton, „Smart Doing: On the Jesus Prayer" (Făcându-se cu inteligență: Despre rugăciunea lui Isus), New Valaam Monastery Edition, Finlanda, 1991.

110. Patericonul antic, prezentat capitol cu capitol. Tradus din greacă. A treia ediție a Mănăstirii Panteleimon din Rusia athonită. Tipărit la Moscova, 1899. Ediție retipărită a Mănăstirii Paracletului Oropos Attikis, Grecia, 1991. Cap. 21, p. 414 și Cap. 23, pp. 427–428.

111. Pandect, Omilia 91 (PG 89: 1712B).

112. Ceea ce s-a spus în acest paragraf reflectă punctul de vedere al mesalieni adoptat de adversarii lor, dar se poate pune la îndoială faptul că mesalienii înșiși și-ar fi exprimat poziția într-un mod atât de extrem. De fapt, este dificil să se definească cu precizie credințele mesaliene, iar cercetări recente sugerează că acestea nu erau atât de „eretice" pe cât au fost descrise de obicei. În scopul acestei lucrări, am adoptat punctul de vedere obișnuit asupra mesalianismului, folosindu-l ca un „caz extrem" pentru a identifica și apoi a respinge o modalitate de a înțelege rugăciunea neîncetată (indiferent dacă a fost sau nu acceptată de mesalieni înșiși). Pentru o discuție completă a dovezilor antice, precum și o evaluare a relației dintre mesalinism și discursurile spirituale atribuite lui Macarie, vezi Columba Stewart, Working the Earth of the Heart: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431 (Oxford: Claredon Press, 1991).

113. Există, totuși, excepții notabile. În secolul al IV-lea, de exemplu, Sfântul Vasile cel Mare a înființat un mare centru pentru opere caritabile, Basilias, atât de vast încât a fost numit „orașul nou". Basilias era guvernat în mare parte de monahi, atât bărbați, cât și femei. Vezi Philip Rousseau, Vasile de Cezareea (Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press 1994), 139–44, 203–9; Peter Brown, Corpul și societatea: bărbați, femei și renunțarea sexuală în creștinismul timpuriu (New York: Columbia University Press, 1989), 289–91.

114. Traducere din cartea: Povestiri memorabile despre asceza Sfinților și Fericiților Părinți (aranjate în ordine alfabetică). Ediție retipărită a Lavrei Sfânta Treime - Sfântul Serghie, 1993, Anton 1, p. 11 Într-o altă traducere, acest text este prezentat în Patericonul antic (vezi nota de subsol 2), cap. 7, p. 107: „Sfântul Avva Antone, stând odată în pustiu, a căzut în deznădejde și într-o mare întunecare a gândurilor și a zis lui Dumnezeu: Doamne! Vreau să fiu mântuit, dar gândurile mele nu mă îngăduie. Ce să fac în întristarea mea? Cum voi fi mântuit? - Și curând, ridicându-se, Antonie a ieșit, - și iată, a văzut pe cineva asemenea lui, care ședea și lucra, apoi s-a ridicat de la muncă și s-a rugat; după aceea s-a așezat din nou și a răsucit o frânghie; apoi iar a început să se roage. Era Îngerul Domnului, trimis să-l învețe și să-l întărească pe Antonie. Și Îngerul i-a zis lui Antonie: fă și tu la fel și vei fi mântuit! Când a auzit Antonie aceasta, a avut o mare bucurie și îndrăzneală și, făcând așa, s-a mântuit." O altă traducere este dată în cartea: Patericon alcătuit de Episcopul Ignatie (Brianchaninov) sau Cuvinte alese ale Sfinților Călugări și Povestiri din Viețile Lor culese de Episcopul Ignatie (Brianchaninov) (a treia ediție corectată), publicată de librarul I. L. Tuzov, Sankt Petersburg, 1891; ediție retipărită a Mănăstirii Donskoy și a Departamentului de Edituri al Patriarhiei Moscovei. Moscova, 1992, p. 26.

115. Traducere din cartea: Povești memorabile…, Anthony 13, pp. 12–13. Într-o altă traducere, acest text este prezentat în Patericonul antic, cap. 10, pp. 152–153: „Cineva, în timp ce prindea animale sălbatice în deșert, a văzut că avva Antonie îi trata în glumă pe frați și a fost ispitit. — Bătrânul, vrând să-l convingă că uneori este necesar să le dăm fraților puțină slăbiciune, îi spune: pune o săgeată pe arcul tău și trage de el. — Așa a făcut. — Bătrânul îi spune din nou: trage mai mult. — A tras mai mult. — Bătrânul spune din nou: trage mai mult. — Prinzătorul îi răspunde: dacă trag prea mult, arcul se va rupe. — Atunci avva Antonie îi spune: așa este și în lucrarea lui Dumnezeu, — dacă apăsăm

peste frați peste măsură, atunci din atac vor fi curând zdrobiți. De aceea este necesar uneori să le dăm măcar puțină slăbiciune fraților. — Auzind aceasta, vânătorul s-a mișcat foarte tare și, primind un mare folos, l-a părăsit pe bătrân. — Și frații, întărindu-se, s-au întors la locul lor." Găsim o altă traducere în Patericon, p. 27.

116. Traducere din cartea: Povești memorabile…, Luca, p. 98. Același text într-o altă traducere este dat în Patericonul Vechi, cap. 12, pp. 237–238: A fost odată ca niciodată, niște călugări, numiți Euhiți, au venit la Avva Luciu în Enat, și un bătrân i-a întrebat, zicând: Ce meșteșug aveți? Ei au răspuns: Noi nu facem meșteșuguri, ci, după cum spune Apostolul, ne rugăm neîncetat. Și bătrânul a zis: Nu mâncați? Noi mâncăm, au răspuns ei. Bătrânul spune: Cine se roagă pentru voi când mâncați? El le-a mai zis: Nu dormiți? Noi dormim, au răspuns ei. Bătrânul spune: Cine se roagă pentru voi când dormiți? Și nu au putut găsi un răspuns la aceasta. Atunci bătrânul le-a zis: Iertați-mă, nu faceți ce spuneți. Vă voi arăta că, în timp ce îmi fac meșteșugurile, mă rog neîncetat. După ce am înmuiat niște crenguțe, m-am așezat cu Dumnezeu și, în timp ce împletesc o frânghie din ele, am zis: Miluiește-mă, Dumnezeule, după marea Ta îndurare și după mulțimea îndurărilor Tale șterge nelegiuirea mea (Psalmul 50:1). Și le-am zis: Nu este aceasta o rugăciune? Ei au răspuns: Da. Bătrânul a zis: Petrecând toată ziua la muncă, câștig cam șaisprezece bani. Doi dintre ei îi dau la ușă (săracilor), iar cu restul mănânc; - și cel ce primește cei doi bani se roagă pentru mine când mănânc sau când dorm și, prin harul lui Dumnezeu, se săvârșește în mine rugăciune neîncetată.

117. Operele Avvei Evagrie, Martis, 1994, p. 90. Cuvântul grecesc folosit aici pentru „călugăr" este Monachos, care înseamnă literal „solitar", „singur". Despre cum pustnicul se roagă întotdeauna cu plenitudinea Bisericii, vezi Petru Damian, Cartea care se numește „Domnul să fie cu voi" (PL 145: 231–52).

118. Vezi: Sfântul Ioan Cassian Romanul. Scrieri. Ediție retipărită. Lavra Sfânta Treime a Sfântului Serghie, RHF, 1993. Conversații ale asceților egipteni, conversația 10, cap. 10, p. 357.

119. AP, colecție alfabetică, Apollo 2 (136A); tr. Ward, Sayings, 36. Însă Apollo pare să se fi apropiat prea mult de punctul de vedere mesalinian, căci în aceleași apoftegmate [(adică povești)] se relatează în plus: „Nu făcea nicio lucrare manuală, ci se ruga mereu." [Traducerea ambelor citate din cartea: Povești memorabile… (vezi nota de subsol 6), Apollo 2, p. 43].

120. Traducere din cartea: Povestiri memorabile:.. Macarie 19, p. 106. O altă traducere este dată în cartea: Patericonul antic, cap. 12, p. 238: Nu este nevoie să vorbim mult, ci ridicați adesea mâinile și spuneți: Doamne, precum voiești și precum știi, miluiește! Dar dacă ispita năvălește, spuneți: Doamne, ajută! Și El știe ce este bine pentru noi și de aceea lucrează cu noi.

121. Pentru o scurtă istorie a Rugăciunii lui Iisus, cu bibliografie suplimentară, vezi Un călugăr al Bisericii Răsăritene (Arhimandritul Lev Gillet), Rugăciunea lui Iisus, ediție nouă revizuită de Kallistos Ware (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987).

122. Igumen Chariton, Arta rugăciunii, 92. [Citat din cartea: Igumen Chariton, Acțiune inteligentă… (vezi nota de subsol 1), §55, p. 45 și p. 266; ibid., cf. și: „Lucrați cu mâinile voastre, dar fiți cu Dumnezeu cu mintea și inima voastră”, §290, p. 157 și p. 287].

123. AR, colecție anonimă 241: ed. Nau, ROC 14 (1909), 363; trad. Ward, Înțelepciunea, §108(33).

124. Venerabilul Macarie al Egiptului. Conversații spirituale. Ediție retipărită a Lavrei Sfintei Treimi a Sfântului Serghie, 1994. Conversație 43, 3, p. 277 (Același fragment este conținut în: Filocalia în traducere rusă, suplimentată. Volumul 1. A treia ediție a Mănăstirii Panteleimon rusești de pe Athos. Tipărită la Moscova, 1895, ediție retipărită a Lavrei Sfintei Treimi a Sfântului Serghie, 1992, p. 241).

125. Operele sfântului nostru părinte Vasile cel Mare, Arhiepiscop de Cezareea Capadociei. Partea a IV-a. Ediție retipărită, Moscova, 1993. Conversație 5, pp. 68–69.

126. Legenda 2. 61.

127. Operele Avvei Isaac Sirul (Cuvinte ascetice), Sergiev Posad, 1911; ediție retipărită a Mănăstirii Donskoy și ... editura „Regula Credinței”, M, 1993; cuvântul 21, p. 104.

128. Arhimandritul Sofronie (Saharov), bătrân Silouan. Viața și Învățăturile. Comunitatea ortodoxă. M. Novo-Kazachie-Minsk, 1991, p. 23.

129. Hegumen Khariton, Smart doing…, p. 257.

130. Operele avvei Isaac Sirul, cuvântul 16, p. 62. Sfântul Isaac vorbește aici mai degrabă despre rugăciunea „curată” decât despre cea „neîncetată”, dar observațiile sale sunt, fără îndoială, aplicabile și rugăciunii „neîncetate”.

131. Filocalia în traducere rusă, vol. 5. A doua ediție a Mănăstirii rusești Panteleimon de pe Athos. Publicată la Moscova, 1900, pp. 477, 480. Acesta este un citat dintr-un text inclus în Filocalia ton Hieron Neptikon (Atena: Aster/Papademetriou, 1957–63), 5: 107–12. Acest text este intitulat „Din Viața Sfântului Grigorie Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului, Făcătorul de Minuni”, dar este bazat doar vag pe Viața scrisă de Patriarhul Filotei Kokkinos; mai degrabă, autorul său principal a fost compilatorul Filocaliei, Sfântul Nicodim (sau poate Sfântul Macarie al Corintului). În Viața lui Filotei, ar trebui comparată, în special, polemica cu monahul Iov (PG 151: 573B–574B). Citatul Sfântului Grigorie Teologul (Grigorie de Nazianz) se găsește în Orațiunea 27. 4 (PG 36: 16B). Cf.: Hegumen Chariton, Smart Work, p. 87.

132. Cuviosul Macarie al Egiptului. Conversații spirituale. Ediție retipărită a Lavrei Sfintei Treimi a Sfântului Serghie, 1994. Conversație 15, 8, p. 114.

133. Povești memorabile… Antony 24, p. 15. Într-o altă traducere, acest text este prezentat în Patericonul antic, structurat pe capitole, cap. 18, 1, p. 333: „I s-a revelat odată avvei Antony în deșert: în cetate este cineva ca tine, medic de rang, care dăruiește surplusul său celor nevoiași și în fiecare zi cântă Trisagionul cu îngerii lui Dumnezeu.” Despre semnificația acestei ziceri, vezi Kallistos Ware, „Monahul și creștinul căsătorit: câteva comparații în sursele monastic timpurii”, Eastern Church Review 61 (1974), 72–81.

134. AP, colecție alfabetică, Theophilus, 2 (PG 65: 197D), trad. Ward, Zicători, 81. Acest text nu se află în colecția rusă de „Povești memorabile…”.

135. AR, Cu privire la gânduri: 21: ed. J. - C. Guy, „Un dialogue monastique inedit”, Revue d'Ascetique et de Mystique xxxiii (1957), p. 180; tr. J. C. Guy, Les Apophtegmes, p. 413.

136. Îndemn către călugări (PG 79: 1236B).

137. Despre Rugăciune 107, 111 (79: 1192A, C); trad. Filocalia, 1: 67, 68.

138. Nil, Scrisorile 4. 1 și 17 (PG 79, 541 C și 557D); Despre superioritatea isihaștilor deșertului 1 (PG79: 1061A); Palladius, Viața Sfântului Ioan Gură de Aur 8: ed. Coleman-Norton, 50, 6.

139. Povestiri memorabile despre asceza sfinților și binecuvântaților părinți. Moscova, 1993, Anthony 34, p. 17; Ilie 8, p. 69; ultimul text este de origine ulterioară - se pare că ar trebui atribuit secolului al VI-lea, deoarece vorbește despre un călugăr de la mănăstirea Sfântului Sava din Palestina); Pimen 90, p. 146.

140. Viaţa Sf. Sabas 21: ed. Schwartz, p. 105, 19.

141. Meadow, 52 (PG 87, 2908A), trad. Wortley, 42).

142. Întrebări și răspunsuri, ed. Schoinas, §164; ed. Regnault și Lemaire, §68: aici găsim dubletul „enklestoi” și „isihaști”. Pentru o publicație completă (după lista lui Regnault și Lemaire) vezi ediția critică a textelor grecești ale lui Varsanufiu și Ioan, Întrebări și răspunsuri, ed. de Francois Neyr și Paula de Angelis–Noah, Sources Chretiennes, 426–427 (Paris, Serf, 1997–98). Vezi și ediția critică incompletă a lui Derwas J. Chitty, în PO 31: 3 (1966).

143. Novella 5, 3 (535 d.Hr.): ed. von Lingenthal, 63, 17) aici discuția este „despre anahoreți și isihaști”. Pentru o utilizare similară a termenului „isihie”, vezi documentele Conciliului de la Trullo (692 d.Hr.), canonul 41.

144. Despre rugăciune: Șapte texte 5 (PG 150, 1333D); trad. Filocalia, 4: 278.

145. Povestiri memorabile despre asceza sfinților și binecuvântaților părinți. Moscova, 1993, Ruf 1, p. 171

146. Povești memorabile… Moise 6, p. 114.

147. Ibid., Arsenie 11, p. 19; cf. Cf. Irakli, 1, p. 69–70.

148. Ibid., Antoniu 10. Despre legătura dintre tăcere și chilie, vezi și Evagrie, Temeliile vieții monahale, 8 (PG 40, 1260C).

149. Povești memorabile… Amon 4, pp. 34–35.

150. Quaest et resp. (ed. Schoinas), § 73; (ed. Regnault și Lemaire), §142.

151. Povești memorabile... ziceri anonime.

152. Otto Meinardus, „The Hermits of Wado Rayan", Studia Orientalia Christiana, Collectanea No. 11 (Cairo 1966), p. 308.

153. Citat din: Hegumen Khariton, „Făcând lucruri înțelepte. Despre Rugăciunea lui Iisus." Publicat de Mănăstirea Noul Valaam, 1991, p. 130.

154. Scară, 27 (PG 88, 1097B).

155. Ep. 2 (PG 32, 228A).

156. Operele Avvei Isaac Sirul (Cuvinte ascetice), Sergiev Posad, 1911; ediție retipărită a Mănăstirii Donskoi și a editurii Regula Credinței, Moscova, 1993; cuvântul 2, p. 10.

157. O mare parte din considerațiile mele ulterioare le datorez cercetării fundamentale a lui I. Hausherr, „L'hesychasme. Etude de spiritualite', Orientalia Christiana Periodica xxii (1956), p. 5–40, 247–85. Această lucrare a fost republicată în articolele adunate ale pr. Irenaeus (Hosherr) 'Hesychasme et Priere', Orientalica Christiana Analecta 176 (Roma: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1966), 163–237.

158. Povești memorabile., Arsenie, 1, 2, p. 18.

159. Despre biroul clerical 1. 3, 9 (PL 16, 26B).

160. Scara 27 (PG 88 1100A).

161. Povești memorabile.., Antony 24, p. 15.

162. Patriarhul Filotei, Viața Sfântului Isidor, 22 // Note ale Facultății Istorice și Filologice a Universității Imperiale. Sankt Petersburg, XXVI. Sankt Petersburg, 1905, pp. 21–26.

163. Patriarhul Filotei, Viața Sfântului Grigorie al Tesalonicului (PG 151, 573B–574B).

164. Discursuri 5, 122–141: 6, 153–161: ed. Krivocheine, 1: 286–82 260–28; trad. DeCantazaro, 93, 123.

165. Povești memorabile... Pimen 27, p. 138.

166. Varsanufie și Ioan, Întrebări și răspunsuri, § 554.

167. Scara 27. Aceeași frază este reluată de Sfântul Grigore Sinaitul: Sfântul Grigore Sinaitul, Despre rugăciune: Șapte texte 5 (PG 150: 1333B).

168. Despre Rugăciune 70 (71) (PG 79: 1181C), trad. Filocalia, 1:164.

169. Despre rugăciune: Șapte texte 5 (PG 150: 1333B), trad. Filocalia, 4, 3.

170. Cartea săracilor în spirit, 2. 3 2: ed. Kelley, 151.

171. Despre porunci și doctrine 113 (PG 150: 1280A), trad. Filocalia 4:238.

172. Scară, 27 (PG 88: 1100A); 40 Tito Colliander, Calea asceților, 79.

173. Tito Colliander, Calea asceților, 79.

174. Cartea celor săraci în spirit, 2. 3. 2: ed. Kelley, 151.

175. Omilia 35(37): trad. Wensinck, 174; trad. Miller, 182. Mai sus, în articolul „Rugați-vă neîncetat”, acest citat este prezentat mai detaliat.

176. Omilia 35(37): trad. Wensinck, 112; trad. Miller, 1116 Vezi și în „Ciudat, dar aproape…”.

177. Omilia 35(37): trad. Wensinck, 315; trad. Miller, 321.

178. Cf. definiția isihasmului dată de Pierre Adnes: „Isihasmul poate fi definit ca un sistem spiritual în esență contemplativ, în care condiția perfecțiunii spirituale a omului este unirea sa cu Dumnezeu prin rugăciune neîncetată sau o stare constantă de rugăciune” // Pierre Adnes, Isihasm, DS 7: 384.

179. Palamas și alți învățători ai rugăciunii isihaste considerau tehnicile psihofizice (controlul respirației, „autoobservarea” internă etc.) ca fiind mijloace pur auxiliare, utile pentru unii, dar deloc obligatorii pentru toată lumea. Învățătorii moderni adaugă că aceste exerciții pot fi efectuate doar sub îndrumarea unui părinte duhovnicesc experimentat. Rugăciunea lui Iisus poate fi efectuată fără niciun fel de exerciții fizice. Este greșit să credem că aceste exerciții constituie de fapt „metoda isihastă de rugăciune”. Vezi, pe

această temă, articolul meu „Rugăciunea cu trupul: metoda isihastă și paralelele necreștine”; Sobornost 14: 2 (1992), 6–35.

180. Scara 27 (PG 88: 1112C).

181. Am preluat aceste exemple din articolul Dr. Andre Bloom (acum Mitropolitul Anthony de Sourozh), „Contemplation et ascese: contribution orthodoxe”, în Andre Bloom și colab., Technique et contemplation, Etudes Carmelitanes 28 (Paris: Desclée de Brouwer, 1949), 49–67. Acest text introduce o discuție extrem de importantă despre diferiții centri fizici ai corpului uman și importanța lor pentru rugăciune.

182. Întrebări și răspunsuri, ed. Schoinas, §91; ed. Rengault și Lemaire §166.

183. Despre pocăință II (PG 65: 981 B).

184. Patruzeci de texte despre veghere, 27; trad. Filocalia, 3:27.

185. Citat. De: Hegumen Khariton. Despre Rugăciunea lui Iisus.

186. Despre cunoașterea spirituală 59: ed. des Places, 119, 1–5; trad. Filokalia, 3:27.

187. Arhimandritul Sofrony, Imaginea nedistorsionată: Staretz Silouan (Londra 1958), pp. 40–41.

188. Sfântul Grigorie de Nyssa, O explicație exactă a Cântării Cântărilor lui Solomon, Discurs XI // Sfântul Grigorie de Nyssa. Opere. Moscova, 1862. Vol. 3, p. 280.

189. Povești memorabile…, Alopius, p. 42. Cf. celebra afirmație a lui John Henry Newman din prima parte a lucrării sale „Apologia pro Vita Sua”: „… există două și numai două ființe supreme, orbitor de evidente - ale mele și ale Creatorului meu…”

190. Cf. Plotin, Eneade VI, ix, 11.

191. F. L. Cross și Livingstone (ed.), Dicționarul Oxford al Bisericii Creștine, ediția a 3-a (Oxford, Oxford University Press, 1997), 1357.

192. A. Bloom, Contemplație și ascuză, art. cit., 54.

193. Povești memorabile, Antoniu 4 și 11, pp. 11, 12.

194. Omilia 74 (71), trad. Wensinck, 345; trad. Miller, 347.

195. Povești memorabile..., Abraham, 1, p. 41.

196. AP, Colecție anonimă, 266: ed. Nau, ROC 14 (1909), 369–370, tr. Ward, Înțelepciunea, §134 (39). Acest text lipsește din ediția rusă a cărții „Poveștilor memorabile…” — Ed.

197. Părintele (mai târziu arhiepiscop) Vasile Krivocheine, Învățătura ascetică și teologică a lui Grigore Palama, retipărire din Eastern Churches Quarterly (Londra: Geo. E. J. Codwell, 1954), 5.

198. Arhimandritul Lazarus Moore, în St. John Climacus, Scara la Urcușul Divin (Londra 1959), p. 51, nota 3.

199. Despre cunoașterea spirituală 17: ed. Pieces, 94, 3; trad. Filokalia, 1:258.

200. AR, colecție anonimă 134: ed. Nau, ROC 13 (1908), 47; trad. Ward, Înțelepciunea, § 2, 1.

201. Miercuri, Dmitry Obolensky, Commonwealth-ul Bizantin: Europa de Est, 500–1453 (Londra; Weidenfield și Nicolson, 1971), 301–8, 336–43, Kallistos Ware, „Acționează din nemișcare”: Influența isihasmului din secolul al XIV-lea asupra civilizației bizantine și slave, Conferința anuală „Moștenirea bizantină”, 28 mai 1995, ed. Daniel J. Sanas (Toronto: Societatea Elenă Canadiană din Constantinopol și Societatea Tesalonică din Metro Toronto).

202. Viața în Hristos 6:42 (PG 150:657D–660A); ed. M. H. Congourdeau, Sources Chretiennes 361 (Paris: Cerf, 1990), 76–78; citate în J. M. Hussey, „Simeon Noul Teolog și Nicolas Cabasilas, asemănări și contraste în spiritualitatea ortodoxă”, Eastern Churches Review 4:2 (1972), 139. Unii au sugerat că prin „meditație” Cabasilas se referă exclusiv la Rugăciunea lui Iisus, dar profesorul Hussey preferă o interpretare mai liberă a sintagmei.

203. Capitolele 3.65: ed. Darrouzus, 100, 9–16; tr. McGuckin, 91. Evident, Sfântul Simeon avea în vedere în primul rând multiplele posibilități care se deschideau clerului monastic sau celibatar, dar ultima propoziție a pasajului citat aici ar trebui, fără îndoială, înțeleasă mult mai larg.

204. Poveștile unui rătăcitor către părintele său spiritual. Moscova, 1992 BS. 35–36, 42.

205. Ibidem, pp. 21–22.

206. „Trup și materie în viața spirituală”, în A. M. Allchin (ed.), Sacrament și imagine: Eseuri despre înțelegerea creștină a omului (The Fellowship of St. Alban and St. Sergius: Londra 1967), pp. 40–41.

207. Cf. cu teza despre „dubla vedere” din prelegerea „Prin creație către Creator” // Calist, Episcopul Diocleției anului. Prin creație către Creator. Moscova, 1998, pp. 13–16.

208. Despre Rugăciune, 124 (PG 79: 1193C).

209. Tratate mistice, ed. Wensinck, p. 32.

210. Ep l: ed. F. Nau, Patrologia Orientalis xi [1915], p. 433, 4–5)

211. Palladius, Istoria Lausaică 18, ed. Butler, 58, 11^

212. Constance Babington Smith, Julia de Beausobre: O creștină rusă în Occident (Londra: Darton, Longman & Todd, 1983), pp. 26–27. Julia Mikhailovna de Beausobre, Lady Namier, este cunoscută în principal pentru cărțile sale Femeia care nu putea muri (Londra: Chatto & Windus, 1938), Suferință creativă (Westminster: Dacre, 1940), Macarius, Starețul Optino: Scrisori rusești de indicații 1834–860 (Westminster: Dacre, 1944), Flacără în zăpadă (Londra Constable, 1945).

213. Citat în Charles Williams, Patimile lui Hristos (Londra: Oxford University Press, 1939), 1.

214. Blaise Pascal. Gânduri. M, s.

215. Textul este citat din: T. S. Eliot. *Crimă în catedrală*. Trad. V. Toporov. Sankt Petersburg, 1999, pp. 228, 232, 233.

216. Când vorbește despre aluzia intenționată la Scriptură, autorul are în vedere versiunea în limba engleză a versetului corespunzător: „Sunt acum gata să fiu oferit”. — Nota traducătorului.

217. Martiriul Sfântului Policarp, p. 236.

218. Nil, Scrisorile 4. 1 și 17 (PG 79, 541 C și 557D); Despre superioritatea isihaștilor deșertului 1 (PG79: 1061A); Palladius, Viața Sfântului Ioan Gură de Aur 8: ed. Coleman-Norton, 50, 6.

219. Pr. Sergiy Gakkel. Maica Maria. M, 1992.

220. O comoară a cunoașterii divine, tr. Filokalia, 3: 87, 161, 183, 281 Cf. David Balfour, „Noțiuni extinse de martiriu în tradiția ascetică bizantină”, Sobornost' 5: 1 (1983), 20–35.

221. N. F. Robinson, Monahismul în Bisericile Ortodoxe (Londra: Cope & Fenwick, 1916), 83.

222. Scară, 7.

223. Vezi Imaginea orașului și alte eseuri, ed. Anne Ridler (Londra: Oxford University Press, 1958), pp. 137–154.

224. 4. 4. 2: ed. Kelley, 233.

225. Martin Buber. Povești despre hasidimi: Maeștrii de mai târziu (New York, Shocken Books, 1966), 93.

226. o. Alexander Elchaninov. Înregistrări. K, 1999, p. 221.

227. Martiriul Sfântului Policarp, 8. 1.

228. Martirologiul Neon, 72, lr. Papandopoulos și Lizardos, 46.

229. Martirologionul Neon, 42, trad. Papandopoulos și Lizardos, 330.

230. Protopopul Sergiy Gakkel. Maica Maria. M. 1992, p. 34.

231. Arhimandritul Lazarus Moore, Sf. Serafim din Sarov: A Spiritual Biography (Blanco, TX: New Sarov Press, 1994), pp. 382–387.

232. Discurs 8: 62–64; ed. Krivochuine, 2: 90; tr. De Catanzaro, 1945 Cf. rugăciunea Sfântului Varsanufie (nota de subsol 22).

233. Ap, culegere anonimă 179: ed. Nau, ROC 13(1908), 269–70. Citat din Patericon întocmit de Sfântul Ignatie Brianchaninov. Moscova, 1996, p. 414.

234. Sfântul Simeon Metafrast, Viața Sfântului Ioannichie…. Citat din: Arhipreotul Serghie Hakkel, „Maica Maria", p. 78. O intrigă similară, în care este prezent și motivul punerii mâinii pe gât, vezi; Scara, 23.

235. Vezi introducerea mea; vezi și prefața la Cf. Povești memorabile…, p. 99 (Lot, 2).

236. Întrebări și răspunsuri, ed. Schoinas, §§ 39, 110, 353; trad. Regnault și Lemaire, §§ 39, 187, 239, 353.

237. Sfântul Ioan Scăpatul. Către păstor, 5.

238. Miscellanees 2. 20; ed. Stahlin, 170, 10 și următoarele.

239. Îndemnuri la Matrimoniu 21; tr. Greer, 55. Despre viața ascetică a lui Origen, vezi: Eusebiu de Cezareea, Istoria Bisericii, 6. 3.

240. Despre fapte și milostenie, 26.

241. Vezi J. Ryan, Irish Monasticism (Dublin: Talbot, 1931, pp. 197–198, unde citează un fragment din așa-numita Predică de la Cambrai (sfârșitul secolului al VII-lea – începutul secolului al VIII-lea) publicată în W. Strokes și J. Strachan, Thesaurus Palaeohibernicus, vol. 3 (Cambridge, Anglia: Cambridge University Press, 1901–1903),

2: 246–247. Ryan numește începutul căii monastice, adică renunțarea la lume, „martiriul alb”, iar stadiul superior al lucrării ascetice „martiriul verde”.

242. Viața lui Antonie, 47, tr. Gregg, 66. Autoria Vieții Sfântului Anton nu este încă pe deplin stabilită, dar este atribuită în mod tradițional Sfântului Atanasie și se pare că nu avem niciun motiv convingător să ne îndoim de atribuirea tradițională.

243. Patriarhul Filotei, Viața Sfântului Grigorie al Tesalonicului (PG 151, 573B–574B).

244. Discursuri 5, 122–141: 6, 153–161: ed. Krivocheine, 1: 286–8 2 260–28; trad. DeCantazaro, 93, 123.

245. Povești memorabile... Pimen 27, p. 138.

246. Varsanufie și Ioan, Întrebări și răspunsuri, § 554.

247. Acest obicei s-a păstrat în tradiția Bisericii Ortodoxe Ruse.

248. Arhimandritul Lazăr Moore, Sf. Serafim de Sarov, 126.

249. Citat din: Hegumen Khariton. Arta rugăciunii, p. 233.

250. Banchet 7. 3.

251. 38 Martiriul Sfântului Policarp, 8. 4.

252. Martirologiul Neon, 87.

253. Ibidem, p. 72.

254. Cel mai complet studiu despre bătrânețea spirituală în Orientul creștin rămâne: I. Hausherr, S. J., Direction spirituelle en Orient autrefois (Orientalia Christiana Analecta 144: Roma 1955). Un portret excelent al marilor bătrâni ruși este conținut în: J. B. Dunlop, Stareț Amvrosy: Model pentru Stareț Zossima de Dostoievski (Belmont, Mass, 1972); cf. I. de Beausobre, Macarius, Stareț de Optino: Scrisori rusești de îndrumare 1834–1860 (Londra, 1944). Despre viețile și scrierile bătrânilor ruși din secolul actual, vezi Arhimandritul Sofroni, Monahul de la Muntele Athos. Stareț Siluan: 1866–1938 (Londra 1973); Înțelepciunea de la Muntele Athos (Londra, 1974).

255. Apophthegmata Patrum, colecție alfabetică (PG 65), Antonie cel Mare, 37 și 38: ET Benedicta Ward, SLG, Zicerile Părinților Deșertului (Londra, 1981), pp. 8–9 [traducere în rusă: „Povestiri memorabile despre asceza sfinților și binecuvântaților părinți ai Sfintei Treimi - Lavra Sfântului Serghie, 1993 (retipărită de Academia Teologică din Moscova, 1855 și Veșnica, ediția din 1965), pp. 17–18].

256. Apophthegmata Patrum, serie anonimă (Nau/Guy), 244 (112) și 290 (158). E.T. Benedicta Ward, S.L.G., Înțelepciunea Părinților Deșertului (Fairacres Publication 48: Oxford 1975), pp. 34, 45.

257. A. Elchaninov, Jurnalul unui preot rus (Londra 1967), p. 54.

258. Viața lui Antonie, capitolele 87 și 81: ET RC Gregg (Clasicul spiritualității occidentale: New York 1980), pp. 94, 90 [traducere rusă: Sfântul Atanasie cel Mare. Operă în 4 volume. Publicație a Mănăstirii Spaso-Preobrajenski Valaam, Moscova, 1994 (re-ediție a Lavrei Sfânta Treime a Sfântului Serghie, 1903). Vol. III, pp. 241 și 245].

259. Apophthegmata Patrum, colecție alfabetică, Teofil Arhiepiscopul, 2: ET, p. 81 [în traducerea rusă („Povestiri memorabile…", ed. citată) în capitolul despre Teofil Arhiepiscopul (pp. 200–201) acest text nu este prezent].

260. Ibid., Antony, 27: ET, p. 7 (traducere rusă: „Povești memorabile…", ed. citată, p. 16).

261. Ibid., Antony, 24: ET, p. 6 (traducere rusă: „Povești memorabile…", ed. citată, p. 15).

262. Comparați viețile Sfântului Tihon de Zadonsk (+ 1753) și ale episcopului contemporan al episcopului Ignațiu, Teofan Zăvorâtul (+ 1894).

263. Evergetinos, Synagoge i, 20: ed. Victor Matthajou, vol 1957), p. 168–9.

264. Apophthegmata Patrum, colecție alfabetică, Poemen 8: ET, p. 167 (traducere rusă: „Povești memorabile…", ed. citată, p. 135 – într-o altă traducere).

265. Despre importanța rugăciunii părintelui duhovnic, vezi, de exemplu, Apophthegmata Patrum, serie anonimă, 293 (160): ET, pp. 45–46.

266. Cartea lui Varsanufie și Ioan, ed. Sotirios Schoinas (Volos 1960), Scrisorile 208, 39, 353, 110 și 239 [traducere în rusă: „Îndrumător pentru viața spirituală a Venerabililor Părinți Varsanufie cel Mare și Ioan, în Răspunsuri la întrebările Ucenicilor." Grupul editorial al Mănăstirii Sfânta Treime-Serafim-Diveyevo „Schitul fără Tată". Aici, în numerele indicate, am găsit doar o parte din citate: răspunsul nr. 39 (p. 47), nr. 110 (p. 93)]. O ediție critică a unei părți a textului grecesc cu o traducere în engleză a fost pregătită de D. J. Chitty: Varsanufie și Ioan, Întrebări și răspunsuri (Patrologia Orientalis xxxi, 3: Paris 1966). Traducerea franceză completă este de L. Regnault: Barsanuphe et Jean de Gaza, Corespondence (Solesmes 1972).

267. Apophthegmefta Patrum, colecție alfabetică, Antony, 16: ET, p. 4 [Traducere în limba rusă: „Povești memorabile…", ed. citat, p. 13].

268. Ibidem. Ioan Tebanul, 1: ET, p. 109 [traducere rusă: „Povești memorabile…”, ediția citată, p. 91].

269. Tratate mistice ale lui Isaac din Ninive, ET AJ Wensinck (Amsterdam, 1923), p. 341 [traducere în rusă: „Cuvinte ascetice ale Sfântului nostru Părinte Isaac Sirul”. Regula Credinței, 1993 (retipărită de Sergiev Posad, 1911), cuvântul 48, pp. 205–206].

270. „Conversație a Sfântului Serafim despre scopul vieții creștine”, în O revelație minunată către lume (Jordanville, NY 1953), pp. 23–24 [Text rusesc: S. Nilus. „Marele în mic. Însemnări ale unui creștin ortodox”. Publicat de Lavra Sfânta Treime a Sfântului Serghie, 1992 (retipărit de Editura Serghiev Posad, 1911), pp. 199–200].

271. Apophthegmata Patrum, colecție alfabetică, Ioan Piticul, 1 ET, pp. 85–86 [traducere rusă: „Povești memorabile”, op. cit., p. 77].

272. Ibid., Marcu, ucenicul lui Silvan, 1 și 2: ET, pp. 145–146 [traducere rusă: „Povestiri memorabile…”, op. cit., p. 120].

273. Ibid., Iosif de Panefon, 5: ET, p. 103 [traducere rusă: „Povești memorabile…”, ed. citată, pp. 86–87].

274. Ibid., Saio, 1: ET, p. 229 [în traducerea rusă („Povești memorabile…”, ed. citată) nu l-am găsit pe acest bătrân]. Bătrânul returna în mod regulat proprietarilor lucrurile furate.

275. Apophthegmata Patrum, serie anonimă, 295 (162): ET, p. 47 O poveste similară se află în colecția alfabetică, Sisoes, 10: ET p. 214 [în traducerea rusă („Povești memorabile…”, ed. citată, pp. 172–180) negăsită]. Cf. Gen 22 (Avraam și Isaac).

276.Fr. Andre Scrima, „La tradition du pere spirituel dans l'Eglise d'Orient”, Hermes, 1967, nr. 4, p. 83.

277. Apophthegmata Patrum, colecție alfabetică, Poemen, 174: ET, p. 191 [traducere rusă: „Povești memorabile…”, ed. citată, p. 157 (capitolul nu 174, ci 173)].

278. Ibid., Isaac Preotul, 2: ET, pp. 99–100 [traducere rusă: „Povești memorabile…”, ed. citată, p. 73].

279. Cartea lui Varsanufie și Ioan, Scrisorile 23, 51 și 35 [traducere în rusă: „Cartea Venerabililor Părinți Varsanufie cel Mare și Ioan, Îndrumător pentru viața duhovnicească…”, ed. citată, pp. 37, 55 și 44].

280. Citat din: Thomas Merton, „Directie spirituală și meditație”, Minn., 1960), p. 12.

281. „Regula monahală”, în G. P. Fedotov, „O comoară a spiritualității rusești” (Londra, 1950), pp. 95–96.

282. Vezi însă Merton, op. cit., pp. 14–16, despre pericolul unei reguli monastice stricte fără o orientare spirituală corespunzătoare.

283. I. Gorarnoff, „Sfinții oameni din Patmos”, Sobornost (Jurnalul Părtășiei Sf. Alban și Sf. Serghie), seria 6, nr. 5 (1972), pp. 343–344.

284. L. N. Tolstoi, Copilăria, Adolescența, Tineret, M, 1974, pp. 31–33.

285. L. E. Berry și R. O. Crummey (ed.), Regatul grosolan și barbar: Rusia în relatările călătorilor englezi din secolul al XVI-lea (Madison 1968), pp. 218–19.

286. Călugării de la Muntele Athos (Londra, 1960), p. 37.

287. A. I. Soljenițân. Primul cerc. M., 1990, p. 110.

288. Un exemplu strălucit de abordare academică a subiectului poate fi găsit în John Saward, Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality (Oxford, 1980); interesul său este în principal asupra sfinților nebuni din cultura occidentală; vezi și articolul său, „The Holy Fool for Christ's Sake in Monasticism, East and West”, în A. M. Allchin (ed.), Theology and Preyer (Studies Supplementary to Sobornost 3) (Londra, 1975), pp. 29–55; Irina Gorainoff, Lesfolsen Christ dans la tradition orthodoxe (Paris, 1983), care tratează problema sfinților nebuni din cultura rusă; un studiu viu, fascinant, dar din păcate fără referințe detaliate la surse. Vezi și, mai general: T. Spidlik și F. Vandenbrouke, Dictionnaire de Spiritualite 5 (1963), col. 752–70; E. Behr–Sigel, Priere și sfântă în Biserica Rusă (1950), ediția a 2-a (Bellefontaine 1982), pp. 98–108, G. P. Fedotov, Mintea religioasă rusă (Cambridge, Mass., 1966) pp. 316–43; Lennart Ryden, „Sfântul Nebun”, în Sergey Kackel (ed.), Sfântul Bizantin, Studii suplimentare la Sobornost 5 (London Fellowship of St Alban and St Sergius, 1981), pp. 106–113 Ewa M. Thompson, Înțelegerea Rusiei: Sfântul Nebun în cultura rusă (Lanham, MD: University Press of America, 1987). Despre secularizarea parțială a sfântului nebun în Occident, vezi E. E. Welsford, Nebunul. Istoria sa socială și literară (Londra, 1935).

289. Palladius. Lausaicus. 34. În surse ulterioare, ea este uneori identificată cu Sfânta Isidora (1 mai).

290. Istoria Bisericii. IV, 34.

291. Text greacă critică: ed. L. Ryden Das Leben des Heilegen Warren Symeon von Leontios von Neapolis (Uppsala 1963); text revizuit: A. J. Festugiere și L. Ryden, Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre (Paris 1974); citatele mele sunt preluate din acestea din urmă. Vezi și: L. Ryden, Bemerkungen zum Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis (Uppsala, 1970).

292. Text grecesc în PG 111. 628–888; există o ediție independentă, pe alocuri mai completă, de Arhimandritul Andreas Politopoulos (Atena, 1911), pe care am consultat-o și eu. Pentru o analiză mai detaliată, vezi Panagiotis S. Marlines, Ho Salos Hag. Andreas kai he Saloteta sten Orthodoxe Ecclesia (Atena: Ekdoseis Tenos, 1986), al cărui autor, în opoziție cu cea mai răspândită opinie, încearcă să demonstreze că Andrei ar fi putut fi o figură istorică care a trăit în a doua jumătate a secolului al IX-lea. Vezi și: Jose Crosdidierr de Matons, „Les themes d'edification dans la Vie d'Andre Salos/" Travaux et Memoires3 (1970), 277–328: Ioan. T. Wortly, „Viața Sfântului Andrei cel Nebun", Studia Patristica 10 (Texte und Untersuchungen 107) (Berlin 1970), pp. 315–19; idem, „Vita Sancti Andreae Sali ca sursă de istorie socială bizantină", Societas (1974), pp. 1–20; Cyril Mango, „Viața Sfântului Andrei cel Nebun reconsiderată", Rivista di Studi Bizantini e Slavi 2 (1982), pp. 297–313; L. Ryden, „Stil și ficțiune istorică în viața Sfântului Andreas Salos", Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinistik 32 (19820, pp. 175–183. În acest caz, nu am consultat Sara. Murray, Un studiu al vieții lui Andreas, nebunul de dragul lui Hristos (Borna — Leipzig 1910). Datarea exactă a Vieții lui Andrei este necunoscută. Mango o datează în 674–695; potrivit lui Ryden, datează din 950–959.

293. H. - G. Beck, Kirche und theologische Literaturin Byzantinischen (München 1959), p. 568.

294. Acest lucru s-a întâmplat în 1861, în mănăstirea Diveevo, unde Sfântul Serafim de Sarov a rămas duhovnicul până la moartea sa. În timpul unei vizite la mănăstire, episcopul domnesc, episcopul Nectarie de Nijni Novgorod, a înlăturat-o în mod arbitrar și ilegal pe stareța anterioară și a numit în locul ei o altă călugăriță, neiubită de majoritatea locuitorilor. Când Pelagia l-a pălmuit peste obraz, episcopul, probabil amintindu-și de Predica de pe Munte, i-a întors și celălalt obraz. La care Pelagia s-a întors și i-a spus cu dispreț: „Unul îți este de ajuns". Spre meritul episcopului, trebuie menționat că a insistat ca Pelagia să nu fie pedepsită. Vezi despre aceasta: Rochau, Sfântul Serafim, 100; vezi și Serafim de Serafim. Viața Pelagiei Ivanovna Serebrennikova, Nebună de dragul lui Hristos în Mănăstirea Serafim-Diveyevo (Boston, MA: Mănăstirea Schimbarea la Față, 1979), pp. 57–58

295. Vezi Gorainoff, Les fols en Christ, p. 191.

296.Ed. Ryden, 125. 2–7; tr. Krueger, 135.

297. Marele Canon al lui Andrei Cretanul. Moscova, 2000, p. 46.

298.Ed. Ryden, 133. 3; tr. Krueger, 141.

299. Ed. Ryden, 139. 17–19; tr. Krueger, 146.

300.Ed. Ryden, 142. 14–15; tr. Krueger, 135.

301.Ed. Ryden, 142. 25–26; tr. Krueger, 148.

302. Vezi Sinaxarul armean compilat de Ter Israel (secolul al XIII-lea) pe baza celor mai vechi surse: Patrologia Orientalis 21 (1930), p. 753. Versiunea armeană este prezentată de Festugiere în Vie de Symeon, pp. 41–3.

303. Ed. Ryden, 142. 27–143. 1; tr. Krueger, 148.

304.Ed. Ryden, 144. 5–6; tr. Krueger, 149.

305.Ed. Ryden, 144. 23–25; tr. Krueger, 150.

306. Ed. Ryden, 145. 20–146; trad. Krueger, 150–151. Cel mai probabil, femeile erau amplasate în galerii, iar mesele negustorilor de pâine se aflau aparent în curtea templului.

307.Ed. Ryden, 146. 5–17; tr. Krueger, 151–152.

308.Ed. Ryden, 148. 1–10; tr. Krueger, 153.

309.Ed. Ryden, 148. 24–149. 9; tr. Krueger, 159.

310.Ed. Ryden, 155. 20–21; tr. Krueger, 159, 160

311.Ed. Ryden, 155. 15; 156,5; tr. Krueger, 159, 160.

312.Ed. Ryden, 160. 10–12; tr. Krueger, 163.

313. Povești memorabile, Arsenie, 27.

314.Ed. Ryden, 154. 28–155. 4; tr. Krueger, 159.

315.Ed. Ryden, 149. 13–16; tr. Krueger, 154.

316. Ed. Ryden, 168. 12–13; trad. Krueger, 169. Se va observa că Ioan Diaconul a sosit după această înmormântare grăbită. El a găsit mormântul deschis și gol (Ed. Ryden, 168. 26–7; trad. Krueger, 170). Oricine înclină să respingă acest lucru drept o simplă legendă ar face bine să consulte J. A. T. Robinson, The Human Face of God (Londra, 1973), p. 139.

317.Ed. Ryden, 149 16–18; tr. Krueger, 154.

318.Ed. Ryden, 122. 29–123. 1; tr. Krueger, 133.

319. GP Fedotov, Mintea religioasă rusă ii, p. 322.

320. Gorainoff, Les fols en Christ, p. 27

321. Libertatea moralității (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 19840, pp. 74, 75).

322. Citat din: Saward, Perfect Fools, p. ix.

323. Vezi Episcopul Savva de Edmonton, Fericitul Ioan: Cronica cinstirii arhiepiscopului Ioan Maximovici (Platina 1979), pp. 106–7.

324. Fragmentul 79; Vezi: Hugo Ranner, Man at Play (New York 1972), în special pp. 58–60

325.Ed. Ryden, 144. 23–24; tr. Krueger, 150.

326.Ed. Ryden, 147. 24; tr. Krueger, 153.

327. C. Collins, Viziunea nebunului (Chipping Norton 1981), p. 4. Acest eseu excelent a fost scris în 1944. 44. 142, 14–15.

328.Ed. Ryden, 142. 14–15; tr. Krueger, 148.

329.Ed. Ryden, 123. 20–24; tr. Krueger, 133–134.

330. Vezi și articolul „Sămânța Bisericii: Martiriul ca chemare universală” inclus în colecția noastră.

331.Ed. Ryden, 155. 13–14; tr. Krueger, 159.

332. Viața 28 (PG 111: 661 A).

333. Viziunea Nebunului, p. 8.

334.Ed. Ryden, 145. 11–14; tr. Krueger, 150

335.Ed. Ryden, 162. 12–14; tr. Krueger, 165 de ani

336. Viziunea Nebunului, p. 7.

337. Suferință creativă, 32–33, 34. Suferință creativă (1940), retipărită ca Fairacres Publication 88 (Oxford 1984), pp. 12–14.

338.Ed. Ryden, 150. 20–151. 9; tr. Krueger, 155.

339. Mintea religioasă rusă, ii. 329, 337–8.

340.Ed. Ryden, 147. 12–24; tr. Krueger, 152–153.

341.Ed. Ryden, 156. 20–21; tr. Krueger, 160.

342. Ed. Ryden, 159. 4–15; tr. Krueger, 162.

343. Vezi, de exemplu, Life 205 (PG III: 849B).

344. Berry și Crammey, Regatul nepoliticos și barbar, p. 220.

345. Gorainoff, Les fols en Christ, p. 92.

346. Vezi: V. Rochcau, „Que savons–nous des Fous–pour–le–Christ? Irenikon 53 (1980), pp. 343–4.

347. Vezi: Grosdidier de Matons, TM 4 (1970), p. 303.

348. Ed. Ryden, 152. 4; trad. Krueger, 159. Hristos a spus aproximativ același lucru (vezi Marcu 3:22).

349. Ed. Ryden, 144. 5–6; tr. Krueger, 149.

350. Fragmente din viața Sfântului Serafim sunt citate din: G. P. Fedotov (ed.), A Treasury of Russian Spirituality (Londra 1950), p. 261. Totuși, au existat trei cazuri în care Serafim însuși și-a binecuvântat copiii pentru isprava nebuniei pentru Hristos. Vezi, de exemplu, Arhimandritul Lazarus Moore, Sfântul Serafim de Sarov, p. 319.

351. G. A. Rallis și M. Potlis (ed.), Syntagmaton Theion kai leron Kanon ii (Atena: G. Chartophylax, 1852–1859), 2, p. 440–442.

352.CM. John Wortley, „The Sixtieth Canon of the Council in Troullo”, Studia Patristica 14, Texte und Unterschungen 128 (Berlin: Akademie Verlag, 1984), 255–60.

353. PG 106. 1372B

354. Philip Larkin, Poezii complete (Londra/Boston 1988), p. 67.

355. Aristotel. Fizică. Per. V. Karpova // Aristotel. Eseuri. În 4 vol. T. 3. M, 1981, p. 158.

356. „Facilis descensus Averni” este un citat din Eneida lui Virgil: Facilis descensus Averni // Noctes atque dies patet janua Ditis („Avernusul nu este ușor de accesat // Porțile lui Ditisul negru sunt deschise ziua și noaptea…” Traducere de V. Bryusov). Romanii antici considerau Lacul Avernus din orașul Cumae drept pragul către lumea de dincolo. „Coborârea prin Avernus” este o coborâre în lumea de dincolo. — Notă din Dionisie Areopagitul, Numele divine iv, 8 (PG 3, 704D). Despre simbolismul spiralei, vezi și: Jill Puree, Spirala mistică: Călătoria sufletului (Londra 1974).

357. Cf.: „Totul va fi înnegrit și calomniat de timpul invidios…” // W. Shakespeare. Troilus și Cressida. Trad. T. Gnedich. // W. Shakespeare. Opere complete: În 8 volume. Vol. 5. Moscova, 1959, p. 403.

358. În textul englezesc al Cărții Eclesiastului, pe care îl folosește Episcopul Kallistos, legătura dintre timp și veșnicie este foarte clar vizibilă: „El a făcut totul frumos la vremea lui; de asemenea, a pus veșnicia în mintea omului” (literal: „a pus veșnicia în mintea omului”), în timp ce în traducerea sinodală rusă această legătură este mai puțin evidentă. — Nota traducătorului.

359. B. Spinoza. Etică, Teorema XXIII. // B. Spinoza. Opere alese. În 2 vol. Vol. 1. M, 1957, p. 606.

360. În traducere rusă: „… punctul de intersecție dintre timp și atemporal…” // T.S. Eliot. „Țara pustie”. Trad. A. Sergeev, Moscova, 1971. P. 134.

361. În original mai departe: „traversând, bisectând lumea timpului, un moment în timp, dar nu ca un moment de timp…” (literalmente: „traversând, bisectând lumea timpului, un moment în timp, dar nu ca un moment de timp…”). — Nota traducătorului.

362. T. S. Eliot. Stone. Trad. A. Sergeev. Moscova, 1997. P. 137.

363. Protoevanghelia XVIII, 2; ed. C. Tischendorf, Evangelia Apocrypha (Leipzig, 1876), p. 34–35.

364. O. Staniloë scrie despre spațiu și timp în primul volum al monografiei sale Teologia dogmatica orthodoxa (3 vol., București, 1978), pp. 172–213. Citatele sunt din traducerea în engleză (nepublicată) de Ion Ioniță și Robert Barringer.

365. Platon. Timeu, 37d. // Platon. Philebus. Stat, Timaeus Critias. M, 1999, p. 439.

366. Olivier Clement, Transfigurer le temps. Notes sur le temps a la lumiere la tradition orthodoxe (Neuchatel/Paris, 1959), p. 54.

367. Maximos Mărturisitorul, Ambigua (PG 91, 1164B).

368. Nicolas Berdiaev, Vis și realitate: Eseuri de autobiografie (Londra, 1950), p. 46.

369. Soren Kierkegaard, Jurnale, trad. A. Dru (Londra/Princeton, 1938). P. 372 (traducere adaptată).

370. Vezi Jurgen Moltmann, Trinitatea și Împărăția lui Dumnezeu (Londra, 1981), pp. 108–111.

371. Vladimir Lossky, După chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Crestwood, 1974), p. 214.

372. Grigore de Nissa, Orațiune catehetică 24.

373. Nestorius, Bazarul lui Heraclide, trad. G. R. Driver și L. Hodgson (Oxford, 1925), p. 69 (traducere adaptată).

374. V. Blake. Opere alese. Traducere de S. Marshak. M, 1965, p. 62.

375. Clement, op. cit., p. 72.

376. Augustin Aureliu. Spovedanie, XI, 14 // Augustin Aureliu. Spovedanie. Traducere de M. Sergeenko M., 1997, p. 217.

377. T. S. Eliot. Stone, p. 137.

378. Arhimandritul Sofronie (Saharov), Sfântul Siluan Athonitul, 48.

379. Problema durerii 2 (Londra: Geoffrey Bles, 1940), 106.

380. Vezi prefaţa lui Ieronim la Homilis despre Ezechiel a lui Origen: ed. Baehrens, 318.

381. Commonitorium 17 (23): trad. C. A. Huertley, Părinții niceeni și postniceeni, seria a doua, II (Oxford: James Parker, 1894), 144.

382. Paralipomena 7: ed. Halkin, 130–32; tr. Armand Veilleux, Pachomian Koinonia, Cistercian Studies Series 45–47, 3 vol. (Kalamazoo, Ml: Cistercian Publications, 1980–82), 2: 28–29.

383. Se pune și întrebarea: în ce măsură ne putem baza pe exactitatea citatelor grecești conținute în Scrisoarea lui Justinian către Mina și folosite de Coecho în ediția sa a lucrării Despre principii a lui Origen?

384. Origen, Despre principii 1. 6. 1, RA, Samara, 1993, p. 77.

385. Pentru textul grecesc, vezi Franz Diekamp, The Origenist Strategies of the Second Coming of Ages and the Funfte Allgemeine Condi (Munster: Verlag Aschendorff, 1899), 90. Origen a împrumutat termenul apocatastasis din Faptele Apostolilor 3:21.

386. Vezi Grillmeier și Hainthaler, op. cit., 403–404. Trebuie menționat că există două seturi de anateme aduse împotriva lui Origen: cele zece anateme enumerate în scrisoarea lui Justinian către Patriarhul Menas al Constantinopolului în 534 și cele cincisprezece menționate în scrisoarea lui Justinian din 553, adresată episcopilor adunați la Constantinopol în ajunul deschiderii celui de-al Cincilea Sinod Ecumenic. Pe lângă aceste cincisprezece anateme, mai există patru referitoare la chestiunea „celor trei capitole” care au fost aprobate formal de cel de-al Cincilea Sinod Ecumenic, iar al unsprezecelea

conține o condamnare generală a poziției lui Origen, dar termenul apocatastază nu este menționat în mod specific.

387. Despre principiile 16.1, p. 236.

388. Maximos Mărturisitorul, Ambigua (PG 91, 1164B).

389. Nicolas Berdiaev, Vis și realitate: Eseuri de autobiografie (Londra, 1950), p. 46.

390. Despre Rugăciune 27. 15; trad. Greer, 146.

391. Pe principiile din 1. 6. 3, ee. 80–81.

392. Din prefața la Tractatul logico-filosofic.

393. Despre Principii 2. 10. 6, p. 150.

394. Despre Principii 2. 10. 6, p. 151.

395. Teologii ortodocși pun, în general, la îndoială doctrina purgatoriului așa cum s-a dezvoltat în teologia medievală și apoi în cea catolică, dar, în același timp, majoritatea acceptă posibilitatea unei forme de purificare după moarte. Vezi cartea mea (publicată sub numele de Timothy Ware) Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church Under Turkish Rule (Oxford: Clarendon Press, 1964), 139–60. În altă parte, am sugerat că diferența dintre înțelegerea catolică și cea ortodoxă a „stării intermediare" de după moarte nu este atât de mare pe cât ar putea părea la prima vedere. Vezi articolul meu, „One Body in Christ: Death and the Communion of Saints", Sobornost 3:2 (1981), 179–91.

396. Pentru atacurile la adresa lui Origen din timpul vieții sale, vezi Joseph Wilson Trigg, Origen: The Bible and Philosophy in the Third–Century Church (Londra: SCM Press, 1983), 206–208; pentru dezbaterile din secolul al IV-lea, vezi Elizabeth A. Clark, The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate (Princeton: Princeton Univ. Press, 1992); și Guillaumont, Les „Kephalaia Gnostica".

397. În lucrarea sa Despre facerea umanității, scrisă în jurul anului 380, Grigore de Nyssa prezintă o teorie complexă cu privire la ceea ce este uneori numită „dubla creație" a rasei umane (vezi paragrafele 16-17), dar aceasta nu are nimic în comun cu învățătura lui Origen despre preexistența sufletelor, pe care într-o altă lucrare Grigore de Nyssa o respinge categoric (Despre suflet și înviere, PG 46: 109B-113B; trad. Roth, 90-92).

398. Orațiune catehetică 26: ed. Muhlenberg, 67. 7–11, 13–15.

399. Este adesea numită „Biserica Nestoriană", dar această denumire este inexactă și adesea induce în eroare cititorul.

400. Omilia 65(64) și 76: trad. Wensinck, 306, 350, trad. Miller, 313, 395

401. Omilia 26(27): trad. Miller, 133, Wensinck, 128.

402. Omilia 76: trad. Wensinck, 350–51, trad. Miller, 396.

403. Omilia 6: ir. Miller, 57.

404. Omilia 27(28): tr. Wensinck, 136, tr. Miller, 141. Traducerea pe care o folosesc cel mai des este cea a lui Sebastian Brock (Sebastian Brock, A. M. Allchin (ed.), The Heart of Compassion: Daily Readings with St Isaac of Syria, „Enfolded in Love" Series (Londra: Darton, Longman & Todd, 1989), 53. Veți găsi o idee similară despre iad la Origen (De Principia 2. 10. 4–5, pp. 149–150).

405. Citat. C. S. Lewis, George MacDonald: O antologie (Londra: Geoffrey Bles, 1946), 49 (#84).

406. Journal d'un cure de campagne (Paris: Plon, Le Livre de Poch, 1961),

407. Teologia mistică a Bisericii Răsăritene, 234.

408. Marele divorț: Un vis (Londra: Geoffrey Bles, 1945), 66–67; Problema durerii, 115.

409. Vezi mai sus, Capitolul 1.

410. Omilia 39. 6: trad. Brock, 165.

411. Omilia 45(48): trad. Wensinck, 216, trad. Miller, 230.

412. Omilia 39. 15, 22: trad. Brock, 170, 172.

413. Omilia 39. 13. trad. Brock, 169.

414. Omilia 40. 1, 7. trad. Brock, 174, 176.

415. Prezentări, ed. Edmund Colledge și James Walsh, Clasicii spiritualității occidentale (New York/Ramsey/Toronto. Paulist Press, 1978), 148.

416. L'Orthodoxie (Neuchatel/Paris: Delachaux et Niestle, 1959), 60.

417. Comparați cu parabola lucrătorilor din vie (Matei 20:1-16). Conform criteriilor umane general acceptate, Dumnezeu este cu siguranță nedrept!

418. Împotriva lui Celsus 6. 26; trad. Chadwick, 341. Astfel, Origen consideră că ideea iadului etern poate fi utilă în unele cazuri, de exemplu ca mijloc de intimidare, dar este aplicabilă doar persoanelor cu un nivel scăzut de dezvoltare spirituală.

419. Citat în Jaroslav Pelikan, Melodia teologiei: un dicționar filosofic (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 5.

420. Omilia 40. 7: trad. Brock, 176.